

ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X





cumhuriyet ilahiyat dergisi

cumhuriyet ilahiyat dergisi

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
http://dergipark.gov.tr/cuid

21-2
Aralık
December
2017

cumhuriyet theology journal

21-2 (Aralık-December 2017)

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528– 9861 **e-ISSN:** 2528-987X
Cilt/Volume: 21 Sayı/Issue: 2 (15 Aralık/December 2017)

Previous Title
Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015
Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2
Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399
Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları
PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)
BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas, Türkiye
BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2017
YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies
PERIOD: Biannual
(15 June & 15 December)
PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House, Sivas, Turkey
PUBLICATION DATE: December 15, 2017
L. PUBLICATION: Turkish & English

CUID 2015 yılında *ATLA Religion Databese* "Uluslararası Din Alan İndeksi"ne kabul edilmesi nedeniyle **"Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi"** statüsü elde etmiştir.
CUID is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with *the Chicago Manual of Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE AND CORRESPONDENCE ADDRESS
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey
Cumhurıyet Unıv, Fac Theology, Campus, Sivas, 58140, Turkey
mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18
http://dergipark.gov.tr/cuid

YAYINCI / PUBLISHER

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TURKİYE

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Yusuf Doğan doganyusuf58@hotmail.com

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Ali Yılmaz aliyilma@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

ULAKBİM	**ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı** TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database (Indexing Start: 2012 16/1)
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL	**Index Copernicus International** (Indexing Start: 08/12/2015)
ATLA Religion Database	**ATLA RDB©: ATLA Religion Database©** (Indexing Start: 20/05/2016) * Uluslararası Alan İndeksi
MLA INTERNATIONAL BIBLIOGRAPHY	**MLA International Bibliography** (Indexing Start: 14/06/2016)
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library (I. Start: 06/10/2016)
EBSCO	**EBSCO Humanities International Index** (Indexing Start: 07/01/2016) * Uluslararası Alan İndeksi
EBSCO	**EBSCO Humanities International Index** (Indexing Start: 07/01/2016) * Uluslararası Alan İndeksi
EMERGING SOURCES CITATION INDEX	**ESCI: Emerging Sources Citation Index** (Indexing Start: 01/01/2016)
ProQuest	**ProQuest** (Indexing Start: 27/10/2017) * Uluslararası Alan İndeksi
INDEX ISLAMICUS	**Index Islamicus** (Indexing Start: 13/12/2017) ***Yalnızca İngilizce makaleleri indekslemektedir.

Tarandığımız diğer indeksler için bk. http://dergipark.gov.tr/cuid/page/1417



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi *Cumhuriyet Theology Journal*

Cilt: 21 **Sayı:** 2 (15 Aralık 2017) **Volume:** 21 **Issue:** 2 (Dec 15, 2017)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

THE LATEST ISSUE OF CUMHURIYET THEOLOGY JOURNAL: VOLUME 21, ISSUE 2

Greetings and welcome back to Cumhuriyet Theology Journal, which celebrated its 21st year in the academic publication journey. Our journal has achieved great progress in both national and international academic publication. We would like to share with you the achievements that have been made since the second issue of 21st volume, published on 15th June, 2017.

Our Journal has complied with all the technical requirements imposed by *DergiPark* ***[JournalPark]***, an electronic open-access system hosting journals that TUBITAK- Turkish National Database recently offers. Within this framework, our new website has come on stream. The new website: http://dergipark.gov.tr/cuid

In order to disseminate the articles, which are academic productions of highly significant endeavours, to international academia and to increase the chance of getting cited in international academic studies, we demand both 150-word Turkish and English abstracts and 750-word summaries of the accepted submission.

Our journal now has been indexed by various international indexes: ATLA Religion Database, Emerging Sources Citation Index, EBSCO Humanities International Index, EBSCO Humanities Source Ultimate Database, MLA International Bibliography, Central and Eastern European Online Library, The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences and Turkish National Database Social Science and Humanities Database.

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use Chicago Manual Style referencing, which is clearly highlighted in our author guidelines.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 65 articles between January-April 2017 from the Turkish academics. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 20 articles.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Asst. Prof. Adem Çiftci, Asst. Prof. Sema Yılmaz, , R.A. Maruf Cakır, R.A. Alper Ay, R.A. Esma Korucu, R.A. Fatma Kurttekin and the assistant editors of the language review-process Asst. Prof. Emrah Kaya, Asst. Prof. M. Ata Az and Zeynep Yucedogru.

We hope to see you all on 15 June 208 with our next issue.

15 December 2017

Asst. Prof. Abdullah Demir
Editor
abdillahdemir@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573

CUMHURİYET İLAHİYAT DERGİSİ YENI SAYI: CİLT 21, SAYI 1

Akademik yayın hayatının 21. yılına ulaşan *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*'nin 21 cilt 2. sayısını dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimizin kalitesine katkı sağlaması amacıyla ön değerlendirmeden geçen her bir makale, uluslararası saygın akademik yayın kuruluşlarınca da kullanılan *iThenticate* intihali engelleme programında kontrol edilmektedir. Bu yayın döneminde rapor sonucu % 15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. "Yazarın hakemleri, hakemlerin ise yazarı öğrenememesi (Çift Taraflı Kör Hakemlik) ilkesi" 21. cilt 2. sayımızda da titizlikle uygulandı.

Taşıdığımız misyon ve sahip olduğumuz formatla her geçen gün ilim dünyasının ilgisini daha fazla gördüğümüzü ifade etmemiz gerekmektedir. Ocak-Nisan 2017 döneminde akademisyenlerimizden 65 çalışma değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Bu makaleler öncelikle Yazar Rehberimizde belirtilen şekilsel özellikler açısından ön değerlendirmeye tâbi tutuldu. Sonra da intihal tespit programı kullanılarak kontrol edildi. Bu aşamaları geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu sayımızda, söz konusu 65 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 20 makale sizlerle buluştu.

15 Aralık 2017 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler ve sağlayıcıları şunlardır:

1. WORLDCAT (Başlangıç / S. Date: 15/12/1996)
2. ULAKBİM TR DİZİN /TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
3. CROSSREF DOI (Başlangıç / S.Date: 15/06/2014)
4. OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul / Accepted: 08/08/2015)
5. SHERPA/RoMEO (Kabul / Accepted: 21/08/2015)
6. INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul / Accepted: 08/12/2015)
7. OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 15/12/2015)
8. ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 25/03/2016)
9. TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: Tarihi: 20/04/2015)
10. DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 25/04/2016)
11. ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul /Accepted: 29/04/2016)
12. SIS: Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 04/05/2016)
13. SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 05/05/2016)
14. SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 07/05/2016)
15. ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

16. PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul / Accepted: 09/06/2016)
17. ASOS: Academia Social Science Index (Kabul / Accepted: 15/06/2016)
18. BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
19. J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
20. ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 24/08/2016)
21. DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul / Accepted: 02/09/2016)
22. MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)
23. İDEALONLİNE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 21/09/2016)
24. CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul / Accepted: 06/10/2016)
25. EBSCO Humanities International Index (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)
26. EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)
27. RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 25/01/2017)
28. CORE Database (Kabul / Accepted: 30/01/2017)
29. PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul / Accepted: 01/02/2017)
30. ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul /Accepted: 12/02/2017)
31. SWI: Scientific World Index (Kabul / Accepted: 17/03/2017)
32. ESCI: Emerging Sources Citiation Index (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)
33. ProQuest (Kabul/Accepted: 27/10/2017)
34. EuroPub (Kabul/Accepted: 08/11/2017)
35. Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı konuları havi bilimsel nitelikteki makaleleri sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu süreçte başta makale sahibi değerli bilim adamlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan editör yardımcılarımız Yrd. Doç. Dr. Adem Çiftçi, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Görç Alper Ay, Arş. Gör. Fatma Kurttekin ve Arş. Gör. Esma Korucu ile İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen editör yardımcılarımız Yrd. Doç. Dr. Emrah Kaya, Yrd. Doç. Dr. M. Ata Az ve Uzm. Zeynep Yücedoğru'ya teşekkür ederiz.

15 Haziran 2018 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

15 Aralık 2017

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir
Editör
abdillahdemir@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 793-825

The Legality of Religious Symbols in European Schools*

Avrupa Okullarında Dini Simgelerin Yasallığı

Ali Baltacı
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Ph.D., Ministry of National Education
Ankara, Turkey
alibaltaci@meb.gov.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0003-2550-8698

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 22 Kasım/November 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 793-825
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.356795
* This article has been published previously in Turkish: Baltacı, Ali. "Avrupa Okullarında Dini Simgelerin Yasallığı". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 45-80. doi: 10.18505/cuid.286581.
* I would like to express my gratitude to Prof. Ali BALCI and Dr. Tuncer FİDAN for their valuable contribution in the process of shaping this study.
Atıf/Cite as: Baltacı, Ali. "The Legality of Religious Symbols in European Schools". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 2 (Aralık 2017): 793-825. doi: 10.18505/cuid.356795.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

The Legality of Religious Symbols in European Schools

Abstract: European Court of Human Rights, established in 1959 as the unit of the Council of Europe, is the judicial authority that resolves individual, legal personality and international problems within the scope of fundamental rights defined in the 'European Convention on Human Rights' and other protocols. Historically, the European Court of Human Rights has taken various decisions that are considered within the scope of freedom of thought, conscience, and religion. The Court defines in its decision, and in particular, what it can be judged within the context of the religious symbol, from a secular point of view. The court recognized the right to freedom of belief and religion, on the other hand, described this right as a declaration of belief in public. The study was designed with a 'conceptual screening model' approaching religious symbols on the basis of freedom of religion and belief. Although this study seems to be in essence a literature review, conceptual screening differs from the literature review method in that it examines the different aspects of a concept within the scope of different science and disciplines. The purpose of this study is to determine the attitude of the European Court of Human Rights to the religious symbols of schools. As a consequence of this work, the nature and scope of local and forbidden legal initiatives against the growing religious symbolism in European schools over the last years have been determined. However, the place of religion in European educational systems and the "church-state relationship" within the social system is another consequence of this study. This study also specifies that the decisions of the courts should be shaped to express religious beliefs and traditions freely in the public sphere.

Keywords: European court of human rights, Freedom of religion, Freedom of belief, Secularism, Religious symbolism.

Avrupa Okullarında Dini Simgelerin Yasallığı

Öz: 1959 yılında Avrupa Konseyine bağlı olarak kurulan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve diğer protokollerle belirlenmiş temel haklar kapsamında birey, tüzel kişilik ve devletlerarasındaki sorunları çözümleyen yargı merciidir. Tarihsel olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi: düşünce, vicdan ve din özgürlüğü kapsamında değerlendirilen çeşitli kararlar almıştır. Mahkeme

söz konusu kararlarında ve özellikle nelerin dini simge kapsamında değerlendirilebileceğini laik bir bakış açısıyla tanımlamaktadır. Mahkeme, bir taraftan dini inanca sahip olma hakkını tasdik etmekte, bir taraftan da bu hakkı kamusal alanda inancı beyan etme hakkı olarak nitelemektedir. Çalışma dini simgelere, din ve inanç özgürlüğü temelinde yaklaşan kavramsal tarama modeliyle desenlenmiştir. Bu çalışma özünde alanyazın taraması gibi görülse de alanyazın tarama yönteminden farklı olarak kavramsal tarama, bir kavramın farklı yönlerini değişik bilim ve disiplinlerin çalışma alanları kapsamında incelemektir. Bu çalışmanın amacı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin, okullarda bulunan dini simgelere karşı tutumunu belirlemektir. Bu çalışmanın bir sonucu olarak, son yıllarda Avrupa okullarında giderek artan dini simgeciliğe karşı yürütülen yerel ve yasakçı yasal girişimlerin doğası ve kapsamı belirlenmiştir. Bununla birlikte, Avrupa eğitim sistemlerinde dinin yeri ve sosyal sistem içinde "kilise – devlet ilişkisi" bu çalışmanın başka bir sonucudur. Ayrıca çalışma, mahkemelerin kararlarını, dini inanç ve geleneklerin kamusal alanda özgürce beyan edilmesi yönünde şekillendirmeleri gerekliliğini de belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Din özgürlüğü, İnanç özgürlüğü, Laiklik, Dini Simgecilik.

SUMMARY

From the European reconstruction era, the presence of religious symbols, in many cases Islamic symbols, has increasingly become a problem in modern Europe, especially in public sphere and especially in public schools. This has led to a large-scale debate and social distinctions about the limits of the concept of religious freedom. At the same time, the fact that the constitutional courts of the countries have declared that the symbols specific to certain cultures can be freely represented by the society have caused new debates. This study is mainly focused on the view of the European legal systems, and in particular the European Court of Human Rights (ECHR), on the basis of the religious symbolism and freedom of religion and belief. This study gives places to discussions regarding the use of crosses and other religious symbols in schools in Germany, Italy, and Romania. Moreover, the ambivalent attitude of the local courts and the ECHR against the religious symbols are discussed in the study.

In Europe has a historically shaped state, public and religious institutions. The European States has legislative, executive and judicial institutions evolving over the Greek and Roman Civilizations. Additionally, the nations connected to each other by the concept of common religion and culture constitute European public opinion in general. In Europe, religious institutions have adopted a belief system traditionally shaped in Roman times. Although there are sectarian differences across Europe, the Christianity has generally been adopted. The Catholic Church (Vatican), which has played a very dominant role in all social areas since the Middle Ages, has lost this power since the age of illumination. Along with the Enlightenment, European states have begun to adopt the traditional view of secularism, which separates religion and state relations and reduces the influence of religion on state organs. Thus, the dominant religious power over the states has weakened and the church has continued its life in society and the public sphere.

The ECHR, established in 1959 as an organ of the Council of Europe, is tasked with resolving disputes between individuals and legal entities, and between themselves, and with the states, in the exercise of the fundamental rights of various contracts. The ECHR lays down the depletion of domestic legal channels primarily as a condition for application because of the high nature of the court. Plus, the ECHR has adopted a compromise approach to solving the problems. The ECHR clearly states that citizens freely express their freedom of religion, conscience, and belief, while its provisions depend on secularism as well. Some ECHR verdicts reshape the definition of the public sphere in accordance with the principle of 'secularity' instead of the 'neutrality'.

According to Decision 1804 of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe concerning the state, religion, secularism and human rights, religion is regarded as an important place in European history, but in the practice, requires the separation of church and state. Despite this decision, the Council and the Court have not succeeded in recognizing the different views of the member states in matters such as the role of religion in schools. There is a dominant view that the secular states in which the public decision-making processes are based solely on secular debates in the ECHR are in accordance with the principles of liberal European democracy. In the decisions of local courts in Europe, human rights are increasingly being taken into account. In doing so, the courts are failing to determine

the ideological nature of secularism. The judgments of the courts result in the suppression of the religious views of individuals by liberal values.

From all the discussions that have been made, it can be determined that the ECHR and, indeed, the local courts and the society are historically more biased towards non-Christian religions and cultures, despite adopting a secular understanding. Besides, it is noteworthy that in many of the countries' public sphere, Islamic religious symbols are mostly restricted. The main reason for these restrictions is thought to be Islamophobia and xenophobia. In European societies and in western societies in general, religious symbols are seen as belonging, and along with the growing Islamophobia and far-right trends, especially Christian symbols are used extensively in public spheres. In addition, it is also possible to ban the use of symbols identified in particular in Islam (such as headscarves) in public sphere and even punish those who use them, in various countries, including France and Austria. Besides, the use of religious symbols in schools should not be regarded as a cultural value alone. Religious symbols are an important part of a religion and concrete indications of its existence in a society. It would be more accurate to see the symbols of Christianity in schools as a means of assimilation rather than as a means of culture.

INTRODUCTION

It is known that Europe, whose political, social and industrial systems, and especially civilization were mostly damaged in World War II, met its need for labor force in the development and reconstruction process from their previous colonies or from highly populated countries including Turkey. Starting from the reconstruction periods, the existence of religious symbols, especially Islamic symbols, in public sphere and especially in public schools, has become a problem in modern Europe and the led to large-scale discussions on the limits of religious freedom concept and to social differentiation. Besides, the constitutional courts of countries have made statements that symbols of certain cultures can be freely represented in the society, which has also lead to new discussions.

This study, which focuses on the points of views of European legal systems and especially on the European Court of Human Rights (ECHR) on religion and freedom of religion, uses screening model. Conceptual screening is an analysis study which examines different points of views on a concept. The fundamental aim of

this study is to determine the approach of the ECHR about religious symbols in schools. This study attempts to determine the nature, reasons, and scope of ever-increasing local and prohibitive legal interventions in the use of religious symbols in public schools based on growing xenophobia and Islamophobia. Moreover, the place of religion in European education systems and "church-state relation" in a social system are the other topics of the study. Further, the necessity of shaping the judgments of the courts in the way that religious beliefs and traditions are freely declared in the public domain, and to determine national courts' discriminative attitudes between Christianity and other religions constitute another aspect of this study. In the following sections, the state of religious symbols in Europe will be discussed with a variety of analyses.

1. THE CURRENT STATUS of RELIGIOUS BELIEFS IN EUROPE

Europe has stated, public and religious institutions, which have been formed in the course of history. The European States regards legislative, execution and jurisdiction institutions, which have evolved based on ancient Greece and the Roman Empires, as the foundation of their institutionalization. Besides, nations that are linked to each other with a common religion and culture make up the European public opinion. Traditionally, the institution of religion in Europe has adopted the belief system that was shaped in the Roman period. Although there are denominational differences between countries in Europe, Christianity is the most common religion on the continent. The Catholic Church (Vatican), which played a dominant role in all social spheres since the middle ages, has lost its power after the enlightenment age. With enlightenment age, European states have started to adopt a traditional secularism view, which divides religion and state affairs and which decreases the influence of religion on state organs. Thus, the church institution whose power in states has decreased continued to exist in social life.

In Europe, religion represents a lifestyle that requires people to lead their lives according to a certain order. Religion, which is regarded as an important factor that connects people to each other, is one of the basic values that people feel attached. Also, in European societies where a secular lifestyle is adopted, religion is regarded as a dogmatic and metaphysical set of beliefs. With the introduction of Islam and other religions in the 1960s through immigration, the use of religious symbols has become a topic of discussion in the public. Additionally, while most

people thought that immigrants, who had different religions, would leave Europe in time, societies started to admit people of different religions. Especially with increasing Islamophobia in the period after 2001, using religious symbols of every kind in public spheres was forbidden in many European countries. Although it is denied that this prohibition is against Islam, it is interesting that particularly Islamic symbols are restricted in public spheres. On the other hand, symbols of other religions are not restricted and can be used freely in public spheres. However, freedom of religion and belief is among the fundamental human rights.

Rights that are determined legally are not neutral as they are based on cultural and moral points of views.[1] However, in its operations, the ECHR increasingly uses neutral and abstract values that are adopted from the European Convention on Human Rights and that is in conflict with cultural and religious concepts and applications.[2] In spite of this discrimination, it is seen that the ECHR addresses religious and cultural issues with meticulous neutrality which is supported by a set of "universal values". In fact, the idea of human rights in Europe finds its place in all spheres of the social system, especially in education.[3] In modern European social life, there is a very small area where human rights are not observed. In line with Christian beliefs, human rights violations in some church practices, monasteries and in orphanages affiliated with churches are ignored.[4] At this point, the following questions are of importance: "Can any legal arrangement compromise the institution of religion, which has penetrated deep in the society, with the system?" or "How can a common justice understanding be put into practice in a society where different communities increasingly voice their different demands?"

Recently with increasing far-right movements, xenophobia and immigrant problems in Europe, ensuring that people practice their religions freely and establishing the tender balance between the interests of righteous individuals and other

---

1 Zachary R. Calo, "Secularism and the European Court of Human Rights", *Journal of Law and Religion,* 26, sy.01(2010):263.

2 Wendy J. Gordon, "A Property Right in Self-Expression: Equality and Individualism in the Natural Law of Intellectual Property." *The Yale Law Journal,* 102, no. 7 (1993): 1533.

3 Jocelyne Cesari, *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States* (New York: Springer, 2004), 18; Shahid Javed Burki, "The Rise of Extremist Islam." *Rising Powers and Global Governance* in Shahid Javed Burki, 139-159 (Maryland: Palgrave Macmillan US, 2017), 139.

4 David Martin, *The future of Christianity: Reflections on violence and democracy, religion and secularization* (New York: Routledge, 2016), 45.

individuals emerge as a challenging duty for justice institution.[5] This study also emphasizes the importance of courts, act on what is considered to be religious and cultural symbolism in the public arena, approaching beliefs and traditions that respect fundamental human rights and adopt a differentiated understanding.

Europe, which is shaped with Ancient Greece and Roman cultures, is indisputably the product of a Christian legacy. This reality is also seen in the celebration of some festivals in which Christian inheritance of Europe is recognized and celebrated and also in public holiday.[6] The specific relation between the church and state in Europe is extremely complex. There is a conflict between them because of their different policies about religious symbols at schools and different views on what things count as religious symbols.[7] In its public practices, the state makes various comments on what are religious or cultural symbols. This is shaped by the national and political culture of the relevant state. Principally, each state's approach towards religion is a political issue rather than a social issue. Commonly it is patterned by the traditions and social conditions of the states. Furthermore, the perception of religion and human rights also changed and started to have various associations all over Europe. Although states adopt a secular understanding, they also respect religious faith approved by the society in general. Although legislation, executive power, and jurisdiction institutions are definitely separated, it can be seen that when socially approved religious faiths come up, these institutions adopt an attitude in favor of the dominant religious faith.

Christian churches in Europe can play an important role in the state, or the church and cultural and religious symbols can be of both consolidative and divisive characteristic.[8] When any symbol is presented to a member of a society who does not have any feeling of belonging, the symbols that have different meanings can come to have a divisive role. Women who wear the veil as a requirement of Islamic lifestyle are found odd and ostracized. Those who do not adopt this faith can see it

---

5 Emma Jones, "Fair Access versus Religious Freedom: A Difficult Balance." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no.2 (2016): 359.

6 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 23.

7 Jill Marshall. "Conditions for freedom?: European human rights law and the Islamic headscarf debate." *Human Rights Quarterly* 30, no.3 (2008): 632.

8 Peter O'Brein, *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies* (Philadelphia: Temple University Press, 2016): 113.

as an example of this divisive role of faith. There is now an increasing *prejudice* against the use of symbols in public sphere in Europe. In cases in local courts and in the ECHR, there are various discussions and different definitions and assumptions about cultural and religious symbols. Inconsistency between intercultural and local courts in defining cultural and religious symbols leads to an apparent uncertainty. This uncertainty also exerts itself in legal regulations determining what is appropriate for public schools.

Attitude of the European Courts of Human Rights

The ECHR, which was established in 1959 as an organ of the European Council, is responsible for finding a solution for problems both between individuals and between individuals and legal entities in using their basic contractual rights. As a higher court, the ECHR, which conditions that local remedies be exhausted, has adopted a reconciliatory approach in solving problems.[9] Turkey, together with other members of the European Council, is subject to international standards of the ECHR. Turkey has recognized the ECHR by enacting the European Human Rights Law dated 1998, which requires local courts to take decrees of Strasbourg into consideration. The article 9 (1) of European Convention on Human Rights covers the following decrees:

Everyone has the right to freedom of thought, conscience, and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice, and observance.

These rights are not limited and the second clause of the same article brings about some limitations:

Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.

The ECHR has allowed states to have judicial discretion to balance freedom of religion of a religious group against another group.[10] As it can be seen in the

---

9 Tom Lewis, "What not to wear: religious rights, the European Court, and the margin of appreciation." *International and Comparative Law Quarterly* 56, no.02 (2007): 395.

10 Fabienne Bretscher, *The Swiss Judiciary and International Human Rights Bodies: A Closer Look at Muslim Religious Practices in Public Schools* (Zurich: University of Zurich, 2016), 13.

decree made by the Court in the case of Turkey against Leyla Şahin, in principle national authorities are regarded to have a better position in assessing local requirements and conditions compared to international courts. Judicial discretion means that while national authorities play a primary role in assessing local requirements and conditions, the ECHR will play a secondary role. Thus, judgments made by local authorities are seen essential; however, the necessity that these decrees be compatible with European Convention on Human Rights makes it subject to the ECHR custody.[11]

The ECHR particularly accepts the need for a fair balance between the interests of all parties.[12] However, as the policies developed on this issue show differences based on national traditions and as there is no consensus on how to or whether to protect others' rights and freedom, judicial discretion comes up in the discussions on religious symbols in the education system. Besides, it can be seen that the ECHR adopts a policy of minimum intervention and approval of states' intolerances.

On the one hand, the ECHR clearly states that individuals have freedom of religion and conscience and freedom of declaration of religion; on the other hand, it sticks to secularism principle in its decrees. Some decrees by the ECHR redefined public sphere based on secularism other than on impartiality. In a case heard by the ECHR, which can be seen as a turning point, the Court approved that secularism is a requisite for democracy and supported Turkish Government's closure of the Islamic Party.[13] In another judgment[14], the Court decided that secularism principle is compatible with Item-2 of the Protocol-1[15] on education at schools.

In the Advisory Decree number 1804 by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe about the state, religion, secularism and human rights, it is accepted that religion has an important place in European history, but it is stated that the division between church and state should be continued in the political

---

11 Ali Ulusoy, "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar." AÜHFD, 53(2004): 128.

12 Paul M. Taylor, *Freedom of religion: UN and European human rights law and practice* (Cambridge University Press, 2005), 53.

13 Case of Leyla Şahin vs. Turkey Case, ECHR Application no: 44774/98, 29.6.2004.

14 Case of Hasan and Eylem Zengin vs. Turkey Case, ECHR Application no: 1448/04, 09.10.2007

15 No one can be denied their right to education. State must respect the right of parents' religious and philosophical convictions in respect of education and teaching.

processes.[16] In spite of this judgment, the Council and the Court could not positive in recognizing different views of member states about the role of religion in public education institutions.[17] The ECHR dominantly adopts the view that secular states in which public judgment making processes are based only on secular discussions are compatible with the principles of liberal European Democracy (Turkey vs Leyla Şahin). In parallel with this, local courts increasingly consider human rights in their judgments. When doing so, courts fail to allow for ideological nature of secularism. The judgments made by the courts cause religious beliefs, tolerance, and culture of diversity of families to be pressurized by liberal values. Secularism, as an ideology, inseminates the ostracization of religious concepts from public life and increasingly influences the judgments made by the ECHR. In spite of all these developments, only a few countries in Europe define themselves as secular. While anti-Islamic practices in European countries, which define themselves as secular, are based on the principle of secularism, the attitudes of the very same countries towards other religions create contradictions. As the ECHR is a higher court, it observes the judgments made by local courts in such cases of contradictions. While the ECHR gives importance to local courts' judgments, it does not show the same attitudes towards judgments made by Turkish courts. It is thought-provoking that while the ECHR observes the principle of secularism to a full extent in its judgments about Turkey, it makes rather different judgments about other countries. Besides, it is also seen that the ECHR has capitulated from its pro-secularist attitude in some special cases related to the church.

2. THE PLACE of RELIGIOUS SYMBOLS in EUROPEAN LAW

The symbol is a behavior or an object, which does not have to mean on its own but substitutes another phenomenon and depicts it. Symbols are the concrete

[16] Alicia Cebada Romero, "The European Court of Human Rights and Religion: Between Christian Neutrality and the Fear of Islam." *NZJPIL 11* (2013): 75.

[17] Tariq Modood, "State-Religion Connections and Multicultural Citizenship." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy* in Jean L. Cohen and Cecile Laborde, 182-203 (New York: Columbia University Press, 2016), 183.

and apparent signal used to remind or to make cultural, religious and ethnic concepts, which are mostly abstract, concrete and apparent.[18] The symbols adopted by societies can come to have more comprehensive meanings in the course of history and thus can have different or more complex meanings than their original meanings. Symbolism means simplifying very comprehensive knowledge and facts and intentionally using them in daily life by means of concrete objects.

Almost all religions all over the world use symbols very intensively. Rather than being a simple means of communication or relation indicators, religious symbols most of the time reflect historical development and philosophy of religions and are used for centuries without change.[19] Religious symbols also have a spiritual meaning as they reflect the common culture, history, and lifestyle of the believers of a religion. An important feature of religious symbols, which distinguishes them from other symbols, is that they are unchangeable.[20] Besides, being an important part of people's life, religious symbols are often carried to other spheres of the social system. Depending on the level of the importance they attach to them, people carry them to public spheres.

2.1. Law and Religious Symbolism

Using religious symbols like cross, fish and prayer beads in public spheres including state schools has a very long history in Europe. These religious symbols are mostly Christian symbols and include a wide range of Christian images like crucifix, cross, Virgin Mary images, icons of the Jesus and Saints.[21] Many people believe that these Christian symbols have a function in forming the spirit, character and aesthetic tendencies of European people and that there is a rich interaction between cultural and religious symbolism. Religious symbols create a rich tradition which reflects the values of society and has a supportive role in engendering solidarity.

---

18 Susanne K. Langer, *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art* (London: Harvard University Press, 2009): 48.

19 Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion* (Lincoln: University of Nebraska, 1996), 46.

20 Michel Weber, "Symbolism, Its Meaning and Effect: The Universal Algebra of Culture." *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12, no.1 (2016): 353-354.; Knight Dunlap, *Religion: Its function in human life: A study of religion from the point of view of psychology* (New York: McGraw-Hill publications, 1946), 113.

21 Gladys Âmânda Reichard, *Navaho religion: a study of symbolism* (New Jersey: Princeton University Press, 2014), 43.

When the current discussions are taken into consideration, reducing religious symbols to the cultural heritage of the past would be an oversimplification. The first act about the prohibition of religious symbols in state schools in Europe was passed in 2004.[22] This act prohibited students' wearing symbols or clothes that obviously indicate a religious faith. The French act was applied to symbols of all religions but discussions mostly focused on Muslim girls. Thinking that banning Islamic veil would lead to discrimination and social reactions, large symbols of Christianity were also banned at schools. Some German states and Swiss cantons banned teachers at schools from wearing religious symbols including the veil. However, the priest and priestess have left out of the scope this ban. In European countries, positive religious discrimination towards Christianity is discussed by the public. On the other hand, banning symbols of Islam and other religions at schools was seen as a success in public and church circles.

Local laws can vary significantly based on local historical conditions. Another feature of these laws is that they significantly favor dominant Christian culture.[23] This case also brings about criticism about state's intolerance stemming from discriminative attitudes of local courts. Because of increasing far-right, xenophobia, Islamophobia and immigrant problem, banning religious symbols, in particular, Islamic symbols, in public spheres and especially at schools is regarded to be right in European public opinion. Although church attendance is decreasing in Europe, there is an important increase in the number of people who define themselves as Christian. Increasing pro-religious view in the society is also influential in state organs and especially in the courts. This situation causes an axial shift in public opinion from liberal and secular values to church values. It is argued that the religious differentiation underlies the discriminative attitudes of local courts.

When a religious symbol is used as the language of state's authority in states schools, hospitals, courts or other public buildings, secular and ideological tensions escalate. [24] The main aim of the French act banning teachers and students

---

22 Tariq Modood, "2011 Paul Hanly Furfey Lecture Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?" Sociology of Religion 73, no.2 (2012): 132.

23 Javier García Oliva. "Religious Dress Codes in the United Kingdom." *Religion in Public Spaces: A European Perspective* in Silvio Ferrari and Sabrina Pastorelli, 217 (London: Routledge, 2016), 218.

24 Henry J. Steiner, Philip Alston and Ryan Goodman. *International human rights in context: law, politics, morals: text and materials* (New York: Oxford University Press, 2008), 142-146.

from wearing religious symbols at schools is to ban Muslim girls from wearing a veil. On the other hand, this act allowed small religious symbols at schools. In this context, there are many phenomena in public schools that we can call "crucifixions" about the prohibition of religious identity markings.

Two different categories can be thought in terms of religious symbolism at schools. The first category includes Christian schools which are widespread and which are founded and financed by the state. As in the examples of Scotland and the Netherlands, the support can include full financial support by the state. Yet, in England and Germany funds are partial. Even French, which prioritizes its secular identity, subsidizes Catholic schools.[25] Although religious symbolism in these schools has not yet been taken to the court, it is seen that there is an increasing discussion on it in the society. Besides, even in Catholic schools which are fully funded by the state, religious symbolism is not seen as a part of state's public discourse. The second category related to the religious symbol used in schools is the state schools. Because of compulsory attendance, individuals are dependent on these schools, thus children cannot avoid from seeing "cross" symbol. The issue brought up in courts is a cross sign. The category discussed in this article is the second category and three cases in local courts will be handled, one of which has already been taken to the ECHR.

2.2. The Case of the Cross Symbol in Bavaria

In Germany, states like Baden-Wurttemberg, North Ren Westphalia, Hesse, Rhineland Palatinate, Saarland, and Thuringia etc. allow cross signs to be put on the walls. States like Brandenburg, Mecklenburg, Western Pommery and Hamburg etc. banned cross signs at schools. The Only state of Bavaria obliged crosses to be put on the walls in every class.[26] In 1991, Chinese-German couple, who are the followers of Rudolf Steiner mystical teachings, opened a case against the school their

---

[25] Benjamin J. Kaplan, *Divided by faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe* (Boston: Harvard University Press, 2009), 112-114; Christian Joppke, "Pluralism vs. Pluralism." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy* in Jean L. Cohen and Cecile Laborde, 89-112 (New York: Columbia University Press, 2016), 92; Tobias Lock. "Of Crucifixes and Headscarves: Religious Symbols in German Schools." *Law, Religious Freedoms and Education in Europe* in Myriam Hunter-Henin, 347-369 (Farham England: Ashgate Pub. Co. 2011), 351.

[26] Joseph HH. Weiler, "Lautsi: crucifix in the classroom redux.", *European journal of international law= Journal europeen de droit international* 21, no.1 (2010): 1; Howard Caygill and Alan Scott, "The basic

children attend. They opened a case against the school's administration as they wanted to bring up their children ideologically impartial school and objected to the cross at school. The case was taken to Regensburg Administrative Court and the couple's demand was rejected. On 10 August 2010, the couple applied to the Federal Constitutional Court in Karlsruhe. The court expressed the opinion that existence of the sign of the cross in classrooms is a violation of the German Constitution. The court based its judgment on negative religious freedom, in other words, rejection of religious or ideological persuasion process. The judgment, which defined putting up the sign of the cross in classrooms as a violation of the limits of schools' religious and ideological inducement, was accepted with 5 votes against 3 votes. It is necessary to point out here that Federal Constitutional Court found the obligation to have crosses at classrooms but not the existence of cross in classrooms against German Institution.

There were very strong social and political reactions against the court's judgments. Candle lighting meetings, silent protest marches and finally large-scale demonstrations with the participation of three hundred thousand people were organized. Bavarians regard cross as a symbol of their culture and widespread values.[27] Upon this judgment, the state's government put a new law into effect. According to the new law, the crosses in the schools are protected. However, when reasonable, faith or philosophy based complaints about the religious symbols at schools come from parents, arbitration is necessary between the school administration and parents. In cases when the problem cannot be solved, the final judgment is to be made by courts.[28] The German Constitutional Court decided that the cross is to be removed when a parent or student objects to it. The new state act mostly takes society's sensitivity to the issue. According to common political view in Bavaria, religious minorities should not intervene with the society but be free in their religious practices. Political parties in Germany took the amendment in

law versus the basic norm? The case of the Bavarian crucifix order." *Political Studies* 44, no.3 (1996): 508.

27 Carla M. Zoethout, "Religious symbols in the public school classroom: a new way to tackle a knotty problem." *Religion and Human Rights* 6, no. 3 (2011): 287; Leora Auslander, "Bavarian Crucifixes and French Headscarves Religious Signs and the Postmodern European State." *Cultural Dynamics* 12, no.3 (2000): 283-309.

28 Emma E. Rowe, "Politics, religion and morals: the symbolism of public schooling for the urban middle-class identity." *International Studies in Sociology of Education* (2016): 9.

the law to the Bavarian State Constitutional Court. In addition to them, a parent who has already protested against crosses at schools were also included in the case. However, their efforts were futile and in 1997 the Bavarian State Constitutional Court decided that the mentioned amendment was suitable to the constitution. In the same year, the Federal Administrative Court also made a similar judgment supporting this judgment.

The Administrative Court rejected the parent's request on the grounds that cross is a valuable and important symbol of the Western Christian tradition. When the case was first heard before the Constitutional Court, the Court decided that putting up a cross on the walls at school did not comply with the constitution. The important point that is clearly stated in this judgment is that it is not necessary to remove crosses and to prevent their being put up on the walls in the future. Since 1997, there have been other efforts to remove the sign of the cross from Bavarian schools. In 2006, a teacher, who had already received priest education and who later converted to atheism, had the cross in its classroom removed on the grounds that the sign of cross bore a psychological burden on him. After this incidence, Augsburg Court decided that the cross is to be put up on the wall again.[29]

2.3. Icon Case in Romania

In 1989 after the collapse of communism, Christianity regained some of the public spheres it had lost in Eastern Europe and Russia. One of the signs of this return is that icons were put up at state schools as a result of local social attempts.[30] However, in 2005 a family complained about icons and other religious symbols at their child's school. Emil Moise, who is a philosophy teacher in Bazau town in Romania, applied to the local court to get religious symbols to be removed from all state schools including her own child's school. Moise argued that displaying these symbols at schools is discrimination against atheists and those who follow other sects of Christianity and that this violates the Church and State division principle. On 27 March 2005, the Buzau Court decided that "Putting up religious symbols on the walls of the schools do not violate freedom of religion, conscience and thought

29 Anat Scolnicov, "On a Wing and a Prayer: Indirect Religious Discrimination in the European Court of Human Rights." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no.1 (2016): 159.

30 Gizela Horváth ve Rozalia Bako. "Religious icons in Romanian schools: text and context." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 8, no. *24* (2009): 195; Ştefan Dorondel, "Orthodoxy, nationalism, and local identities: a Romanian case study." *Ethnologia Balkanica,* no.06 (2002): 133.

and it does not have a discriminative quality against the petitioner's child". Upon this judgment, Moise applied to the Supreme Court in 2006 but the Supreme Court endorsed local court's judgment. Moise, who could not reach any conclusion as a result of exhausting internal authorities, applied to National Commission of Fight against Discrimination. This commission founded in 2001 was appointed by the Romanian government to put Romania and European laws against discrimination into effect.

The commission advised the Ministry of Education to respect the secular character of the state and religious symbols are to be given place only in religious education courses or in spaces designed for religious education.[31] The judgment of the commission was strongly reacted by the society, press, and politicians who were not pleased with this judgment. The Romanian Ministry of Education issued a guideline requiring local communities to develop their own rules with regard to displaying religious symbols at schools and defended displaying crosses at school under the cover of pluralism. The Ministry also started a legal fight against the advisory judgment of the Discrimination Council in February 2007. The Romanian Supreme Court declared the judgment of the Discrimination Council as illegal with its judgment numbered 2393/2008 on the grounds that the Council's judgment envisaged state intervention to private issues that should be decided by teachers, students and parents only. However, the Discrimination Council took its judgment, which is declared illegal by the Supreme Court, based on European Convention on Human Rights.

The Romanian Ministry of Education argues that the icons in the schools are placed with non-governmental organizations' attempt not with the order of the Ministry. This idea is based on the argument that "Roman people are Orthodox, Christian and religious.[32] This assumption was also accepted by the non-governmental organization without discussion. On this issue, the State Ministry Responsible for Religion Affairs presented the argument to the Discrimination Commission that as symbols of freedom, these icons are strong national symbols because

[31] Gizela Horváth ve Rozalia Bako. "Religious icons in Romanian schools", 197; Ştefan Dorondel, "Orthodoxy, nationalism, and local identities", 136.

[32] Peter Schreiner, "Religious education in the European context." *Crossings and Crosses: Borders, Educations, and Religions in Northern Europe* in Jenny Berglund and Peter Thomas Lundén, 139-154 (Boston: CPI Books Gmbh, 2015), 142.

they express spiritual and cultural heritage of Romania but not objects for respecting religion. The judgment by the Romanian Supreme Court on 11 June 2008 endorsed that displaying religious symbols at Romanian schools is a right.

2.4. Crucifix Case in Italy (Lautsi vs Italy)

Crucifix and regular cross are among the complementary components of Italian culture and tradition. In Italy, it is compulsory to have crossed in classes since the 1920s. Cross was also widely used in public sphere and especially in classes before that date. Cross is an office stock in many state offices, courts and hospitals.[33] The first legal struggle with regard to displaying a cross in Italian State schools was in 2003 when a Scottish born Muslim convert Adel Smith personally applied to the court. Adel Smith, who is the leader of "An Italian Muslim" and "Italian Muslims Union", regarded cross as an important religious symbol rather than defining it as two sticks on which a small body is placed. He applied to the administration of their children's school to put the symbol of Quran in addition to the cross in their class. Upon being rejected, he applied to L'Aquila Court in middle Italy. Although the court initially took an interlocutory injunction to remove the cross, Adel Smith lost the case.

The main legal struggle against putting up a cross at schools is known as "Lausti vs Italy: Italian Cross Case".[34] This case stemmed from the request of Finnish Italian citizen Soile Lautsi from the school administration in Abano Terne town to remove the crosses in her child's class. As a basis for her request from the school administration, she stated the Italian Supreme Court's judgment that presence of the cross in voting booths is against religious impartiality of Italian State. Lautsi thinks that presence of a cross at school is contrary to the secularism principle according to which she wanted to raise his/her child. The school administration decided not to remove the cross from classes and the Ministry of Education also issued guidelines that require the practice to be continued. Upon this, Lautsi applied to Vento Local Administrative Court on the grounds that the directive issued

---

33 Paolo Ronchi, "Crucifixes, margin of appreciation and consensus: the Grand Chamber ruling in Lautsi v Italy." *Ecclesiastical Law Journal* 13, no. 03 (2011): 289.

34 Malcolm D. Evans, "From cartoons to crucifixes: current controversies concerning the freedom of religion and the freedom of expression before the European Court of Human Rights." *Journal of Law and Religion* 26, no.1 (2010): 352.

by the Ministry in July 2002 violated the impartiality principle in favor of the public. The court supported the views of the State institutions that cross is not a religious symbol but it is a symbol of the identity and history of the country. Later on, the case was taken to the Constitutional Court, which decided that presence of cross is an impartial practice by putting forward the argument that cross is not a religious symbol but the symbol of Italian Senate and Italian identity as defined by the government in the constitution.

In February 2006, the court rejected Lautsi's request by arguing that cross had become one of the secular values of Italian constitution and represented the values of civilian life. Upon this development, Lautsi took the case to the ECHR in July 2006. The court decided that cross could be easily understood by students as a religious symbol and they would be trained according to the characteristics of the religion (Catholic) presented to them. According to the court, the judgment can be disturbing for some students (atheists and religious minorities). Basically, the freedom of belief (assured by the Convention as part of the freedom of religion) includes practices and symbols that express beliefs that cannot be limited only by the absence of religious services or religious education.[35] The common opinion in European Countries about this judgment is that Italian State should avoid imposing faith in public spheres where individuals are dependent upon and conform to religious impartiality.

The judgment by the ECHR is important in that it indicates that compulsory presence of a symbol in schools is contrary to parents' right to raise their children in line with their beliefs. Besides, this judgment is also perceived as a limitation on children's freedom to believe or not to believe.[36] Observation of pluralism in education is mandatory for the protection of democratic society. The court unanimously decided that Italy violated the article 9 of the European Convention on Human Rights together with the right to receive an education (Article 2 of Protocol Number 1).[37] The court insists that children can see the cross as a religious symbol. Italy cannot ignore this judgment unless it withdraws from the European Council and the Convention. Italy has to inform European Council of Ministers the reasons why it will not implement the judgment. Italy indicated that it will act according

35 Paolo Ronchi, "Crucifixes, margin of appreciation and consensus", 291.

36 Henry J. Steiner, Philip Alston and Ryan Goodman. *International human rights*, 122.

37 Paolo Ronchi, "Crucifixes, margin of appreciation and consensus", 293.

to the judgment. However, it can also make national legal regulations just as in the case of Bavaria. The court preferred to do the trial itself rather than leaving it to the member states. With regard to the state schools that ignore different educational traditions and systems in Europe, the ECHR's attitude suggests that it will spread the French style in terms of separating religion and state affairs. The ECHR did not let Italian courts to handle this issue and ignored local court's judgments. The only support of the ECHR's judgment came from CGIL Scuola (the largest Italian teacher syndicate) which uttered that crosses are to be removed from classrooms.

3. DISCUSSION

The studies on the judgments of local courts and the ECHR on use of religious symbols in state schools lead to a discussion based on *two groups*. The first discussion is focused on the fact that in the face of legal processes, some local courts and lawmakers tend to secularize religious symbols and thus regard them as cultural elements, not religious symbols. The second discussion is based on the denial of secularism principle which seems to be giving direction to the ECHR's thoughts and interpretation as in Italian cross case.[38] This is also seen in the judgment that "one's freedom to declare his/her religion can be limited to bringing public order to defend the principle of secularism".[39] The similar logic is also seen in Lautsi vs. Italy case in which the judges could not see how using cross can help protect democratic society. In defending the presence of a cross at schools, the Italian government argues that cross serves to the majority of people in education. However, the judges stated that not just the rights of most of the society but the whole society's rights are to be observed. Following from the Italian example, it is interesting that in Europe, the debate over the religion adopted by the majority of the society ignores secularism and equality, and even debate the nature of the concept of justice.

---

38 Wasif Shadid and P. Sjoerd Van Koningsveld, "Muslim dress in Europe: debates on the headscarf." *Journal of Islamic Studies* 16, no.1 (2005): 35-40.

39 Ali Ulusoy, "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar", 128-129.

As it can be seen in the first group of discussion topics, although some local courts and politicians emphasize the cultural characteristic of the cross or the Jesus as *national heritage,* the ECHR emphasizes that the cross has a religious character.[40] In European public opinion, Christian faith is linked with the traditions of any nation.[41] This argument stems from the idea that dominant religious beliefs, values, and practices are rooted in its long cultural tradition and history. According to this opinion, when people accept and perform Christianity, religious traditions shape people's values and practices.

Asad argues that Western Europe has an exceptional condition because secularism changes from country to country and generally causes the church to continuously regress.[42] On the contrary, although church attendance is low, Italian society has a sense of belonging to Catholic culture and other Christian traditions. Italian public opinion wholly declares that it has a Catholic religious value system just as other European countries. These values are not only passed on by the Church but also by the education system and media, which are important parts of the social system. Although they have a secular state system, the symbolic heritage of the Catholic Church has left profound traces on these societies. Religious symbols that have been used traditionally legitimize the use of symbols of other religions or beliefs. The widespread attitude which tends to use traditional Christian symbols and ban the use of symbols of other religions and faiths leads to a substantial double standard with regard to freedom to live religious beliefs.

Religions can use certain symbols with the aims of creating connected balanced social life. With the active use of the symbols, religions can invoke emotional reaction or social membership feelings in individuals about the presence of religion in public sphere.[43] Sharing a faith and collective activities can bring people together by forming a community. Religions also handle ethical and social issues

---

40 Siebren Miedema, "Contexts, debates and perspectives of religion in education in Europe." *Contexts, deReligion and Education in Europe: Developments, contexts and debates* in eds: Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse and Jean-Paul Willaime, 267-283 (München: Waxmann, 2007), 268.

41 Nezar AlSayyad and Manuel Castells, *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization* (Lanham: Lexington Books, 2002), 162.

42 Talal Asad, *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (London: JHU Press, 2009), 113.

43 Edward W. Said, *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world (Fully revised edition)* (London: Random House, 2008), 62.

and form a roof and system that gives meaning to them. Martin argues that religions profoundly penetrate to communities' identity as they have very apparent social characteristics.[44] *Religion* is as much social undertaking as an individual one. Individuals having a common religious belief lead to a certain feeling of membership and in this regard, they fulfill the function of social cement. It can be seen meaningful to show tolerance for religions which have large groups of believers in the public sphere. However, today public spheres are not structures composed of one religion and belief. On the contrary, modern public spheres require more than one religion and worldview to live together.

With regard to developing a certain public policy about using religious symbols in public spheres, the ECHR tends not to recognize any political or cultural compromise. However, the cross and other religious symbols like icons are still seen in schools. There are differences between the presentation of a religious symbol with the judgment of public authority and students' using them willingly. Most countries in Europe do not seemingly show tolerance to individuals' religious symbols. However, state organs leave the principle of secularism aside when an attitude which supports the use of religious symbols is adopted in public opinion, and use the same language as the public.[45] In addition to them, in countries where secularism is considered to be the foundation of the state, a separate relationship between religion and constitutional identity is seen.[46] While religion emphasizes a doctrine as faith, it emphasizes being the member of a group as an identity.[47] Religion, which is viewed as an identity in many countries in Europe, emphasizes shared theological beliefs less and mostly emphasizes history, culture, and traditions. In Europe, various secular groups and individuals who have non-Christian beliefs regard the ban on the displaying or using Islamic religious symbols but the freedom to use Christian symbols in public spheres as a kind of discrimination. However, local courts and lawmakers try not to contradict with the prevalent religious faiths in the society in court cases about the use of religious symbols in

44 Mircea Eliade, "Patterns in comparative religion", 3-5; Knight Dunlap, "Religion: Its function in human life", 13.

45 Jocelyne Cesari, "When Islam and democracy meet", 106-112.

46 Stefan Dorondel, "Orthodoxy, nationalism, and local identities", 122.

47 Philip Jenkins, "The Next Christendom", 63-66.

public spheres. Adopting such an attitude, courts sacrifice secularism for the common religious and cultural values of the society. According to this point of view, the symbols of Christianity do not pose a threat to the fundamental principles of the state because they are cultural rather than being religious.

The discussions on the second group focus on the ECHR's adoption of a secular point of view to preserve its impartiality by not regarding religious symbols simply as historical and cultural symbols. According to the ECHR's judgment, the aim of the education is to develop students' critical thinking skills.[48] In the context of public education, Italian State is to observe its religious impartiality. Martin makes the following comment on this issue:[49]

The secular characteristics of the normative system, which is embodied in the doctrine of human rights, is a necessity in the comprehension of this system. All the predictions, values, concepts and purposes of this system are related to the human-centered world and it's metaphysical predictive and secular methods of secular authority. As a result, the development of the doctrine of human rights is linked to the secularization process of the Western world.

According to this point of view, human rights are not free from values and have a strong emphasis which ensures focusing on freedom rather than tradition and which enlarges the sphere of individual choice. Religion is regarded as a voluntary activity and thus people's right to choose and change religion comes up to a central position. In this context, the need to count religion among the components of culture that make up the identity of the individual decreases. This brings up the idea that "the more you can change or abandon something, the less mandatory it is for your life". In its judgments, the ECHR adopts the view that religion is an individual choice. Approaching religion as an individual choice means that an individual can change his/her religion with decisions s/he could make in the future. Yet, religion is a part of individual's identity and it cannot be changed easily.

Another issue is that the ECHR does not provide guidance with regard to what is meant by developing children's critical thinking skill. The court regards

---

48 Emma Jones, "Fair Access versus Religious Freedom", 361.

49 David Martin, "The future of Christianity", 54.

that secular education can help children develop their critical thinking skill. However, it is also debatable how secular education will socialize children through a set of impartial political assumptions, tendencies, and practices. Through such education, secular methods and processes are learned by children. For example, teachers can interpret the ECHR judgment to mean removing religion from class and inducing secular education to children for the sake of critical thinking and ignoring religious interpretations of the world.

In societies which regard secularism as a division of religion and state affairs, the main aim is to prevent *Religion* from influencing state institutions. Similarly, in societies where secularism has become a principle, compulsory education was used to decrease the influence of Christian communities. Historically with such a method, interest in religion is undermined and secular belief systems or disbelief is emphasized. It seems that the mistake of modern secularism is not that it approves political division between the church and state, but that it takes the effort to physiologically separate daily life and education from religion. Secularism does not only separate religion from social life but it abolishes the social function of religion in educational institutions. In its extreme cases, secularism turns into a militant ideology and tries to replace religion by arguing that "We do not need God". While seculars argue that they are not against individuals having religious beliefs, they rarely maintain this understanding in educational spheres. Raising children as seculars through state schools which are financed by public sources can cause children to spend a large part of their time and energy for learning topics like consumption, pragmatic decision making and relativist thinking, which contradict with their identities.

Contrary to widespread belief, Jaspers argues that secular individuals can also have religious faiths. However, he also argues that secularism is not a distinction between pious and secular or *believer* and *nonbeliever*.[50]*Secular belief* is the absolute reality of material life.[51]This is a *faith* in the distinguished power of materialist observation to determine what is correct or incorrect. This *belief* is "scientism", which argues that "*what cannot be measured or observed is not real*". As a result,

---

[50] Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, translated by Mehmet Akalın (İstanbul: Dergâh yayınları, 1981), 113.

[51] Benjamin J. Kaplan, "Divided by faith", 152-154; Siebren Miedema, "Contexts, debates and perspectives of religion", 280.

secular *belief* would assume that public sphere in a democracy is a '*tabula rasa*'[52]. On the contrary, this brings up the question of "Can a society with its own history, assumptions, and norms that go beyond rational tradition be a "tabula rasa?" The judges in the ECHR intentionally or unintentionally aim to create secular public conscious. The aim of education, according to the ECHR, is to help children reach a level of autonomy that encourages them to think critically and to make rational choices between beliefs. In recognizing children's right to be autonomous, the ECHR limits the rights of pious families. The ECHR judgment also ignores child's experiences in the pre-school period. It also supports individual against the society. A religious belief which is perceived as an individual choice by the ECHR is regarded as an indispensable component of individual's identity.

In addition to these discussions, it is also assumed that religious symbols violate children's rights by limiting their freedom. It can be said that the ECHR adopted a point of view that presence of a cross symbol in state schools is potentially pressurizing and a source of social division. There is not apparent evidence about the real effect of cross or icon; however, the lack of evidence is not seen as a problem by the ECHR judges.[53] There is very limited information about the effects of religious symbols on children's development. In Bavarian case, for Ernst Seller, the symbol of the cross represents religious pressure as it will harm her girl's conscious. The German Constitutional Court accepts that families have the right to protect their children against the things that they think are harmful or incorrect, and in parallel with this, the ECHR ruled that cross is not a historical or cultural symbol. The German Constitutional Court believes that such symbols do not directly have an influence on teaching anything, but affects children indirectly. While the German Constitutional Court adopts the view that cross affects children's spiritual and emotional development, but it does not explain how this happens. The real concern of the German Constitutional Court in this judgment is to protect children from thoughts and practices of the society. In addition to this, national and international courts are to care about commonly accepted faiths in the society. Accordingly, since respecting the faiths of society requires examples in practice, it can lead to conflicts in terms of individual rights. The ECHR clearly

---

52 Tabula rasa or tabula rasa refers to the "empty tablet" concept proposed by John Locke. It argues that human brain is like an empty tablet at birth.

53 Tobias Lock, "Of Crucifixes and Headscarves", 360-365; Tom Lewis. "What not to wear", 402.

does not regard the cross symbol as a social means in state schools but as a threat to freedom in democratic society.

These judgments, especially the judgment about the case in Italy, on religious symbols in schools all over Europe can have widespread effects.[54] Other religious symbols especially the cross is frequently seen in state cemeteries, war memorials, tombs, hospitals, state offices, municipal councils, courthouses and even in taxis. It is very common that cross symbol and public sphere intermingle. Therefore, whether members of society see the cross as a religious or cultural symbol or not, they do not have a chance avoid it. Millions of people in Europe have been educated under the symbol of the cross. Such a positive attitude towards the cross is not shown against the religious symbols of other religions in the European community and public sphere.

It is clearly seen that there is a tension between rights and interests of individuals and the use of religious symbols in Europe.[55] As the observation that "Children are to learn a certain language, certain culture and certain belief at a certain home" indicates, it is clear that children cannot have an objective point of view.[56] Although the ECHR is regarded as an individual choice, it is interesting that children are deprived of the right to choose their religions freely. Besides, it should also be born in mind that children influenced by their parents and their identities develop as a result of this influence. By influencing their children's religious choices, parents in a way guarantee that the widespread belief or their own belief is maintained in the society. As a result of such a natural request, parents want an environment which is compatible with their beliefs to be created in the schools where their children are educated. States and the church consciously put these symbols in public schools to meet parents' requests. This attitude is not only exerted in the use of religious symbols but also in the Christian morning prayers recited at schools in many countries. Many non-Christian children who attend public schools compulsorily attend these prayer rituals. This is not merely a cultural transmission or an individual choice but a clear case of assimilation.

---

[54] Theresa Squatrito, "Domestic legislatures", 551-553; Carla M. Zoethout, "Religious symbols", 287.

[55] Ali Baltacı, "A Comparison of Syrian Migrant Students in Turkey and Germany: Entrepreneurial Tendencies and Career Expectations." *European Journal of Educational Research*6, 1 (2014): 17.

[56] Zachary R. Calo, "Secularism", 89-91; Christian Joppke, "Pluralism vs. Pluralism",110; Jill Marshall. "Conditions for freedom?", 650-652; Peter O'Brien, "The Muslim Question in Europe",155-157.

As a reaction to Italian crucifix case, the lower house of Polish parliament decided that a nation with a widespread Catholic faith has the right to put the symbol of the cross in schools. The Greek Orthodox Church has called on all Christians in Europe to act together in the face of crucifix ban in classes in Italy. The Greek Orthodox Church is anxious that Italian crucifix ban can set a precedent and influence the current cases in local courts against the presence of the cross in taxis and public buildings. European public opinion discusses how arrangements about the presence of cross can affect other religious rituals like Easter, Noel and other rituals and Christian decorations.

CONCLUSION

Christian churches, which have speeded up their missioner activities in the colonial period, were generally mentioned as the supporters of human rights. However, churches have shown different attitudes and behaviors when they face with cases which directly affect them or which they regard as a threat for their existence. Such a dilemma experienced by the church, which aims to spread the principle of "consistency and balance", which is believed to be the values of Christianity, to all spheres in social life, actually damages the concepts of "consistency and balance". Besides, it also indicates another complex case related to "consistent and balanced" relation between the church and state. The ECHR imposes certain restrictions on the nature of the tolerable relation between the church and state. The ECHR indirectly arranges the types of tolerable relations between the church and state by referring to religious freedom. The court is increasingly making open-ended definitions of the public sphere and defines religion as it is practiced at home or in the mind of the individual. This is defined by the words "apparent" and "hidden" in legal texts. In these definitions, religion is degraded to private areas and thus becomes hidden. Defining the cross as a religious symbol means removing it from sight and schools and other public spheres. This attitude adopted by the ECHR poses a threat to the existence of the church, and thus many judgments are criticized by the church. This critical partiality is in contradiction with the traditional role the church assumes- "*dauntless advocate of human rights*".

The ECHR traditionally adopts the principles of secularism. This secular attitude also necessitates an apparent consistency in its all judgments. It was also

seen that the ECHR, which handles the conflicts that stem from state's appropriations with a secular point of view, adopts an attitude against widespread religious beliefs. Thus, it can be argued that the ECHR concluded that secular sphere is more appropriate for state schools in Europe. In Europe, many states are not secular but impartial. This impartiality means that state respects individuals' religious beliefs and does not restrict them. However, rather than being impartial, secularism aims to remove religion concept from the public sphere and from daily life. States approach their citizens' religious preferences impartially rather than adopting principles of secularism and banning religious elements in spite of the society. Even such an impartial attitude European states adopt is criticized. Critics state that local courts and the ECHR should leave an area where a religious idea can sustain its vitality and establish a balance between individual rights and the need to protect common cultures and traditions. However, it was seen that this idea of balance is to do only with Christianity and few eastern religions, but does not aim to create a public sphere of Islam.

Politics interpret freedom of religion and individual rights with a more reconciliatory point of view compared to the ECHR and local courts. It seems that the European States follow a policy of secularization against Islam, a policy which is not adopted against Christianity. Although this opposing attitude is not overtly declared, it essentially aims to remove the effects of Islam from the public sphere by adopting secular values. The fact that the ECHR declares secularism as the assurance of democratic values can be shown as the rationale behind this argument. However, the ECHR is doubtful about the fact that some countries like Italy accept religious symbols as historical elements that are part of their identity and culture. The court stated what can be counted as religious symbols in detail and declared that presence of this type of symbols in government estates would be seen as an overt support for religion. The existence of such a support for a religion which is widely accepted by the society leads to discussions. However, a state which has internalized democratic values should treat their citizens equally. This equality does not mean that individuals cannot have the freedom of religion and faith in the public sphere in line with their preferences. The ECHR handles this issue of religious and cultural symbolism as a matter of "all-or-nothing". Such a traditional secular logic contradicts with the values of democratic society. Besides, it is also necessary to respect the sensitivity of majority who support the values of equality,

justice, and freedom on which modern Europe is founded and who adopt the idea that "both are possible". The reconciliatory logic posits that using religious symbols in public spheres is individual's free choice and people can practice religion as they please. This second point of view is not supported by the church although it does not contradict with the views of church that support human rights. European churches want religion other than Christianity to be isolated from public spheres and means and want the followers of other religions to exercise their freedom in isolated areas. Such an attitude contradicts with Europe's foundational principles and democratic and libertarian values accepted by the societies.

In addition to this, the factors that evoke suitors for opening a case for the removal of the symbol of a cross from state schools were not examined by the Court. According to the ECHR, national governments should at least be impartial in religion and against religions; in other words, local Christian cultures should not be regarded superior to other historical religions and new cultures that come with increasing migrations. The ECHR adopted the right to have religious faith in privacy; however, it restricted the freedom to declare this faith to protect others' rights and freedoms. One results of isolating religion completely from state schools would be an ironic increase in the number of the private schools supported by the state. Although it is now just a possibility that the judgment made in Lautsi vs Italy case can have an impact beyond classes, it has shown that the symbol of the cross is a point of contention in modern Europe. Besides, enlargement of freedom of religion and faith in favor of Christianity in public sphere in Europe will create *neighborhood pressure* on individuals who adopt secular values or who are the members of different religions. Such a discriminative attitude will narrow down public sphere and will prevent people from overtly enjoying their freedom of religion and faith.

When new secular movements emerging in Europe are examined based on the secular state experience that Turkey has had for a long period of time, it seems that there are restrictions with regard to the use of religious symbols especially in countries like French, Belgium, and England, which have a high Muslim population. These restrictions are not limited to schools but also include beaches, libraries, and hospitals. Secularism has always been practiced like a ban, which contradicts with the principles that the concept itself involves. It is not fair to favor the religion (and its symbols) widely accepted in the society in public spheres and to

ban the symbols of other religions as if it were a requirement of secularism. Although such an attitude emphasizes Europe's colonist, invasive and oppressive past, which has historically embodied with the crusade mentality, it contradicts with a modern European theme. It can be noted that "prohibitive" practices against religious symbols and freedom of practicing religion in public sphere that receive a reaction from the community and world public opinion are far from reflecting European states' dreams of Europe based on equality, justice, and freedom.

Following from the above discussions, it can be seen that although both the ECHR and local courts and social circles adopt a secular understanding, they are prejudiced against religions and cultures other than Christianity. Besides, it is remarkable that there is an increase in the number f people who view that Islamophobia and xenophobia underlie the precautions many countries take to limit religious symbols in public spheres. In Western societies and in particular in European society, religious symbols are seen as a matter of belonging, and symbols of Christianity are intensively used in public spheres in the face of increasing Islamophobia, xenophobia and far-right movements. In some countries including France and Hungary, using symbols of Islam (like veil etc.) in public spheres is forbidden and those who use them are punished. However, using religious symbols at schools should not be simply seen as a cultural matter. Religious symbols are important parts of religions and are concrete indicators of religion is kept alive. Rather than regarding religious symbols at school as means of culture, considering religious symbols as means of assimilation would be more accurate.

It is important that in addition to this study, awareness of different disciplines should be raised in order for religious symbols to be assessed both within our society and in western societies within the scope of freedom of religion and belief. This study has some limitations. First of all, the study examines a certain number of court decisions and focuses on the use of religious symbols at schools. The topic of the study which is discussed together with court decisions can be the topic of many qualitative and quantitative studies and conceptual analyses from different disciplines. Comparative studies of societies with regard to their views about the use of religious symbols can carry out. Besides, social and economic changes, unexpected situations in legal and education system can cause changes

in people's views about religious symbols, which can cause this study to lose it currency. Therefore, further studies can examine the issue more comprehensively by involving different social realities and different periods.

REFERENCES

AlSayyad, Nezar, and Manuel Castells. *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization.* Lanham: Lexington Books, 2002.

Asad, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. London: JHU Press, 2009.

Auslander, Leora. "Bavarian Crucifixes and French Headscarves Religious Signs and the Postmodern European State." *Cultural Dynamics* 12, no. 3 (2000): 283-309.

Baltacı, Ali. "A Comparison of Syrian Migrant Students in Turkey and Germany: Entrepreneurial Tendencies and Career Expectations." *European Journal of Educational Research* 6, no. 1 (2014): 15-27.

Baltacı, Ali and Ali Balcı. "Complexity Leadership: A Theorical Perspective" *International Journal of Educational Leadership and Management* 6, no. 1 (2017): 30-58.

Bretscher, Fabienne. *The Swiss Judiciary and International Human Rights Bodies: A Closer Look at Muslim Religious Practices in Public Schools.* Zurich: University of Zurich, 2016.

Burki, Shahid Javed. "The Rise of Extremist Islam." *Rising Powers and Global Governance* in Shahid Javed Burki, 139-159. Maryland: Palgrave Macmillan US, 2017.

Calo, Zachary R. "Secularism and the European Court of Human Rights." *Journal of Law and Religion* 26, no. 1 (2010): 261-280.

Caygill, Howard and Alan Scott. "The basic law versus the basic norm? The case of the Bavarian crucifix order." *Political Studies* 44, no.3 (1996): 505-516.

Cesari, Jocelyne. *When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Springer, 2004.

Dorondel, Ştefan. "Orthodoxy, nationalism, and local identities: a Romanian case study." *Ethnologia Balkanica* 06 (2002): 117-144.

Dunlap, Knight. *Religion: Its function in human life: A study of religion from the point of view of psychology*. New York: McGraw-Hill publications, 1946.

Eliade, Mircea. *Patterns in comparative religion*. Lincoln: Universiy of Nebraska, 1996.

Evans, Malcolm D. "From cartoons to crucifixes: current controversies concerning the freedom of religion and the freedom of expression before the European Court of Human Rights." *Journal of Law and Religion* 26, no. 1 (2010): 345-370.

Fidan, Tuncer and Inci Oztürk. "The relationship of the creativity of public and private school teachers to their intrinsic motivation and the school climate for innovation." *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 195 (2015): 905-914.

Gordon, Wendy J. "A Property Right in Self-Expression: Equality and Individualism in the Natural Law of Intellectual Property." *The Yale Law Journal* 102, no. 7 (1993): 1533-1609.

Horváth, Gizela, and Rozalia Bako. "Religious icons in Romanian schools: text and context." *Journal of the Study of Religions and Ideologies* 8 no. 24 (2009): 189-205.

Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*, translated by Mehmet Akalın, İstanbul: Dergâh Pub., 1981.

Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity.* Oxford: Oxford University Press., 2011.

Jones, Emma. "Fair Access versus Religious Freedom: A Difficult Balance." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no.2 (2016): 359-364.

Joppke, Christian. "Pluralism vs. Pluralism." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy* in Jean L. Cohen and Cecile Laborde, 89-112. New York: Columbia University Press, 2016.

Kaplan, Benjamin J. *Divided by faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*. Boston: Harvard University Press, 2009.

Langer, Susanne K. *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art.* London: Harvard University Press, 2009.

Lewis, Tom. "What not to wear: religious rights, the European Court, and the margin of appreciation." I*nternational and Comparative Law Quarterly* 56, no. 2 (2007): 395-414.

Lock, Tobias. "Of Crucifixes and Headscarves: Religious Symbols in German Schools." *Law, Religious Freedoms, and Education in Europe*, in Myriam Hunter-Henin, 347-369. Fareham England: Ashgate Pub., 2011.

Marshall, Jill. "Conditions for freedom? European human rights law and the Islamic headscarf debate." *Human Rights Quarterly* 30, no. 3 (2008): 631-654.

Martin, David. *The future of Christianity: Reflections on violence and democracy, religion, and secularization.* New York: Routledge, 2016.

Miedema, Siebren. "Contexts, debates, and perspectives of religion in education in Europe." *Contexts, de Religion and Education in Europe: Developments, contexts, and debates*, in Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse and Jean-Paul Willaime, 267-283. München: Waxmann, 2007.

Modood, Tariq. "2011 Paul Hanly Furfey LectureIs There a Crisis of Secularism in Western Europe?" *Sociology of Religion* 73, no. 2 (2012): 130-149.

Modood, Tariq. "State-Religion Connections and Multicultural Citizenship." *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy*, in Jean L. Cohen, and Cecile Laborde, 182-203. New York: Columbia University Press, 2016.

O'Brien, Peter. *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies.* Philadelphia: Temple University Press, 2016.

Oliva, Javier García. "Religious Dress Codes in the United Kingdom." *Religion in Public Spaces: A European Perspective in Silvio Ferrari and Sabrina Pastorelli*, 217. London: Routledge, 2016.

Reichard, Gladys Amanda. *Navaho religion: a study of symbolism.* New Jersey: Princeton University Press, 2014.

Romero, Alicia Cebada. "The European Court of Human Rights and Religion: Between Christian Neutrality and the Fear of Islam." *NZJPIL* 11 (2013): 75.

Ronchi, Paolo. "Crucifixes, the margin of appreciation and consensus: the Grand Chamber ruling in Lautsi v Italy." *Ecclesiastical Law Journal* 13, no. 03 (2011): 287-297.

Rowe, Emma E. "Politics, religion and morals: the symbolism of public schooling for the urban middle-class identity." *International Studies in Sociology of Education*, 2016: 1-15.

Said, Edward W. *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world (Fully revised edition).* London: Random House, 2008.

Schreiner, Peter. "Religious education in the European context." *Crossings and Crosses: Borders, Educations, and Religions in Northern Europe*, in Jenny Berglund, and Peter Thomas Lundén, 139-154. Boston: CPI Books Gmbh, 2015.

Scolnicov, Anat. "On a Wing and a Prayer: Indirect Religious Discrimination in the European Court of Human Rights." *Oxford Journal of Law and Religion* 5, no. 1 (2016): 158-161.

Shadid, Wasif, and P. Sjoerd Van Koningsveld. "Muslim dress in Europe: debates on the headscarf." *Journal of Islamic Studies* 16, no.1 (2005): 35-61.

Squadrito, Theresa. "Domestic legislatures and international human rights law: Legislating on religious symbols in Europe." *Journal of Human Rights* 15, no. 4 (2016): 550-570.

Steiner, Henry J., Philip Alston and Ryan Goodman. *International human rights in context: law, politics, morals: text and materials.* New York: Oxford University Press, 2008.

Taylor, Paul M. *Freedom of religion: UN and European human rights law and practice*. London: Cambridge University Press, 2005.

Ulusoy, Ali. "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar." AUHFD, 53, No: 3 (2004): 125-134.

Weber, Michel. "Symbolism, Its Meaning, and Effect: The Universal Algebra of Culture" *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12, no.1 (2016): 350-377.

Weiler, Joseph HH. "Lautsi: a crucifix in the classroom redux." *European journal of international law Journal European de Droit international* 21, no. 1 (2010): 1-6.

Zoethout, Carla M. "Religious symbols in the public school classroom: a new way to tackle a knotty problem." *Religion and Human Rights* 6, no. 3 (2011): 285-290.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 827-850

Nostalgic Paradigm in Classical Sociology and Longing for Golden Age in Islamism*

Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi

İrfan Kaya
Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Cumhuriyet University Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Sivas, Turkey
ikaya@cumhuriyet.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 22 Kasım/November 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 827-850.
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.356740
* This article has been published previously in Turkish: Kaya, İrfan. "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 827-850. doi: 10.18505/cuid.291030.
Atıf/Cite as: Kaya, İrfan. "Nostalgic Paradigm in Classical Sociology and Longing for Golden Age in Islamism". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 2 (Aralık 2017): 827-850. doi: 10.18505/cuid.356740.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Nostalgic Paradigm in Classical Sociology and Longing for Golden Age in Islamism

Abstract: This study aims to discuss the basic argument that sociology, as a science, emerged as an intellectual response to the lost sense of community during social and cultural changes. This argument carries the assumption that the dominating metaphors and perspectives of classical sociology are informed by conservatism. In sociology, this claim is supported by (both) well-known and ambivalent theoretical structures that are developed to explain the process of social change. This study aims to make a criticism of nostalgic sociology considering the idea that the fundamental assumptions of the ambivalent theoretical structure in sociology are nostalgic. In addition, this study also aims to critically read the historical development of Islamism, one of the modern ideologies, with nostalgia and utopia. The suggestion of the article is that either classical sociology or Islamism –two subjects appear differently in terms of their topics- gave similar intellectual reactions about the subject that they are unable to cope with 'the present' and produce a 'golden age' discourse as a solution to 'the present'. The argument of the study is that either the effort of idealizing 'the past' in classical sociology or the myth of coming back home in Islamism against cultural alienation and sense of loss which are lived in 'the present' are actually determined by sovereign modernity paradigm.

Keywords: Sociology of Religion, Nostalgia, Conservatism, Melancholy, Utopia, Golden Age.

Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi

Öz: Bu makale, sosyolojinin, toplumsal değişim sürecinde, cemaat bağlarının yitirilmesine entelektüel bir tepki olarak ortaya çıktığı şeklindeki temel argümanını tartışma konusu yapmıştır. Söz konusu argüman, klasik dönem sosyolojinin hâkim metaforlarının ve bakış tarzının muhafazakârlıktan türediği iddiasını taşımaktadır. Sosyolojide bu iddia, toplumsal değişim sürecini açıklamak üzere geliştirilmiş olan bilindik, ikircikli teorik yapılarla desteklenmiştir. Makale, sosyolojideki bu ikircikli teorik yapının temel varsayımlarının nostaljik olduğundan hareketle, nostaljik sosyolojinin bir eleştirisini yapmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, modern ideolojilerden biri olarak İslamcılığın tarihsel sürecini nostalji ve ütopya

üzerinden eleştirel okumasını yapmak çalışmanın bir diğer amacı olacaktır. Makalenin önerisi, gerek klasik sosyoloji gerekse İslamcılığın -başlık itibariyle farklı görünen iki konunun- 'şimdi'yle baş edememe, 'şimdi'ye çözüm olarak ise altın çağ söylemi üretmesi noktasında benzer entelektüel tepkiler vermiş olmasıdır. Çalışmanın tezi ise, 'şimdi'de yaşanan kültürel yabancılaşma ve yitirme duygusu karşısında hem klasik sosyolojideki 'geçmiş'i idealize etme çabasının, hem de İslamcılıktaki eve dönüş mitosunun, esasında, hâkim modernite paradigması tarafından belirlendiği şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Nostalji, Muhafazakârlık, Melankoli, Ütopya, Asr-ı Saadet.

SUMMARY

Behind the nostalgic paradigm, there is a rebuilt history that is shaped as a transition from feudalism to capitalism. In this history, the decline of feudalism corresponds to the loss of rural community, the loss of personal expressionism and the loss of unregulated society. In classical sociology, the heritage left by the solution of this historical reconstruction of society has become common. The anomaly of the modern world is precisely where the modern society from traditional society has emerged in the pathological state created by the loss of social ties with the passing. This pathological condition was first seen in Swiss mercenaries serving away from home, diagnosing nostalgia as a diagnosis of discomfort. We know that Johannes Hofer, who has a sense of humor, has not written any prescription for this disease, which gives some common signs with his melancholy.

Sociology, shaped by three different intellectual movements as intellectual responses to the French and Industrial revolutions that allow the transformation of the European society, has taken its place as its focal point, and in the pioneering names, this change is "a change in everything at a dizzying pace, everything that has happened has evaporated and the glory of the world has deteriorated." Modernity, which refers to the ideals of enlightenment, is blessed not to progress by nature, fluid, rational, contingent, lacking certainty. In fact, this blessing has brought with it the enemy of tradition to the 'new' with reference to its etymological origin. This sophisticated and complex structure unique to modernity only, has inspired some thinkers to conceive of an idealized past or future that is now determinative. Both of these ideas are moderators. The nostalgia becomes modern

because of the longing for a home that no longer exists or has never existed. Nostalgia is coeval with modernity.

The article refers to Stauth-Turner's nostalgic paradigm, which provides the meta-phasic and meta-phase dominance of classical sociology detailed in Nietzsche's Dance. This paradigm consists of four main components. The first is that the history that we can summarize as a departure from the golden age when the world was a nest for man is seen as a decline and a loss. History is a history of sorrow and despair, as this decline will continue to exacerbate in the future. The example of such a feeling of grief in society theory is Weber's fate sociology. Because, according to Weber, whatever is waiting for us in the future is the polar night of the icy darkness, not the sunlight of summer.

The second component of the nostalgic paradigm is the sense of secularization, together with the loss of integrity and moral certainty. This nostalgic trajectory is a very powerful secularization that emphasizes that such devastating social processes as urbanization, capitalist industrialization and the rationalization of everyday life, such as the diversity and complexity of social structure, the spread of scientific knowledge, urbanization with increasing population ratio, it brings forward its theory. With the announcement of the death of God, the gate of a competing and conflicting world has been opened, from which we have been transformed into a very godlike world. It is possible to observe a similar point of view in classical sociology in Durkheim, which has a theoretical basis for the transformation of social structures through professional distinction in the form of mechanical and organic solidarity. Durkheim analyzes social change in a deliberate way, and pre-change stake favors moral coherence. Moral coherence is now lost when collective consciousness is generally weakened in the post-change phase.

The third trajectory we encounter in the nostalgic paradigm is the loss of individual autonomy and the decline of genuine social relations. With the loss of the moral unity, the individual has been caught under the domination of the bureaucratic state, in macro-social processes and institutions. It is inevitable that the individual who lost his autonomy is subject to the denial. The increasing exposure of the individual to social bureaucratic associations has been conceptualized by the iron cage metaphor in Weberian sociology. The enlightenment is the result of the panoptic collection of prison. So, there is a nostalgic stance in this compound

of the nostalgic paradigm that autonomy-ben lost because of the fall of the bureaucratic world under the domination of the modern state.

In the nostalgic paradigm, the ultimate component is the feeling of laxity, spontaneity and loss of naturalness. Here, the individual is subject to not only macro-social processes but also micro-ethics. That is, it is understood that Adorno's "managed society" or Foucault's notion of closure prevents the individual's true emotions and enthusiasm, and that the consumer culture is preoccupied with certain preconceived ways of doing in a world dominated. To sum up, the metaphor of nostalgia that we are living in a world where we have been seized by administrative rules of a central state in a way that has lost the moral certainty and autonomy of the individual.

The return to home, which is found in a significant part of the texts and practices put forward in the name of Islamism, has reached a deterministic attitude just as it was in classical sociology. In the nostalgic imagination where those who cannot cope with it are thought of as a safe harbor, there is a certain attitude towards deterministic ideologists that simplify, sanctify, and therefore falsify. Indeed, the imagination of a supra-historical, supra-community model for a time like the Golden Age discourse and for all time is itself history from the very beginning to the end. Therefore, it is a manifestation of a major historical process and the ideological design of sociality. The rhetoric discourse presented as a remedy in the present is possible with an anachronistic point of view which idealizes the past, and therefore the reality is distorted. The authentic one is extremely informal. This kind of discourse of authenticity, which is produced as opposed to the modernity that all that is solid melts into air, eventually has to make iron cages around it. As a result, the nostalgic rhetoric, which aims to be a modern chivalrous remedy that everything changes at a dizzying pace, has been determined by the paradigm of modernity, thanks to its self-reflexive nature which contains the opposite.

INTRODUCTION

This study, which aims to determine that sociologic analyses and ideologies developed to explain social change process were shaped around *modernity* paradigm, uses critical discourse analysis as a research method in parallel with its aim. Anti-positivist discourse analysis, which positions itself against explanatory and

descriptive content analysis, which expresses itself with natural sciences and which claims to feature universality, objectivity and generalizability, indicates how discourse is shaped by power and ideology and how influential it is on social identity, social relations and belief systems. As a matter of fact, nostalgic expressions like golden age which are used both in Islamism and sociology are to large extent a manifestation of the ideological discourse of a certain historical process and sense of community. Therefore, the study is significant with the warnings it makes against the risk that anti-modernists, who position themselves against modern thinking, can become a part of modernity and even get orientalised.

It can be argued that nostalgia as a problem has a very long history and a comprehensive literature in the Western ideology and in the history of medicine. The first 'homesickness' was started with the story of *genesis* in Jewish-Christian theology which affected the Western thinking profoundly. In this story, Adam and Eve are expelled from paradise to the world. Thus, the first sin committed by Adam and Eve formed a foundation for ontological nostalgia.[1] The earth they were expelled represents alienation and being rootless. It is propounded that the root of Karl Marx's theory of *estrangement* is based on Jewish-Christian tradition.[2] According to this theory, the estrangement from self and the world that modern people experience is actually a manifestation of their "being away from home" and "homeless".[3] In a similar way, in ontology Heidegger deals with the loss sense of authenticity and frequently refers to such themes as turning back, going back and exploring our home again. In this case of ontological homelessness, there is an ontological longing for the past.[4]

1 R.A. Fox, *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), 17.
2 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (Istanbul: Anka Publishing, 2002), 161.
3 Georg Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direnç,* trans. Mehmet Küçük (Ankara: Science and Art Publishing, 2005), 76.
4 Robert J. Holton and Bryan S. Turner, *Talcott Parsons on Economy and Society* (London and New York: Routledge, 1986), 139.

In an article, he wrote in the mid-1960s R. Nisbet emphasizes that modern sociology still experiences a late period of modern sociology, but when we consider that modern sociology started with Parsons[5], we can define 'classical sociology' period as the period between 1890 and 1920[6]. It must also be noted here that the establishment of sociology corresponds to *fin-de-siecle*[7] period. This period, which corresponds to the years when sociology became an independent field of study, was also a period when theories are developed and when uncertainty, suspicion and fear were prevalent. Towards the turn of the century, a strong wave of nostalgia was seen.[8] Classical sociology was born from a feeling of crisis in such an environment. This crisis, which is theorized as functional shift from *Gemeinschaft* to *Gesellschat*, forced sociologists of the classical time to create such concepts as community, authority, status, estrangement and sacred. In this respect, we can analyze the equivocal structure of the sociology and sociological theories of the classical period as a nostalgic discourse of liberation, reaching safety and a quest caused by the feelings of hopelessness, loneliness, melancholy, homelessness and loss right in the middle of the social change. This equivocal structure exerts itself as *static* and *dynamic* in Comte, *mechanic and organic cooperation* in Durkheim, *Gemeinschaft and Gesellschaft* in Tönnies, *traditional-rational* in Weber, *feudal-capital* in Marx, *rural-urban* in Simmel. In this sense, it would not be inaccurate to seeing sociology as an intellectual respond to the loss of connections in community.[9]

In *fin-de-siecle* period of the past century, intellectuals witnessed a series of discouraging global disasters like AIDS epidemic, climate change, rise of fundamentalism in the religions, social violence in religious-ethnical conflicts all over

5 Holton and Turner, *Talcott Parsons on Economy and Society*, 141.

6 Here it would be appropriate to point out that T. Parson's was optimistic and anti-nostalgic as opposed to pessimistic and nostalgic attitudes of classical sociologists see. Holton and Turner, 141. This difference necessitates that the tradition of sociological thought should be considered together with the process that moved it from Continental Europe to beyond the oceans.

7 For *Fin-de-siecle* period and conscious crisis see. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri-Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida-* (Ankara: Science and Art Publishing, 1998), 178-184.

8 In the first chapter of her book *The Future of Nostalgia*, titled "*Hypochondrıa of the Heart: Nostalgia, History and Memory*", Stevlana Boym, goes after transformation of history of nostalgia from a treatable ailment into a untreatable ailment, from *maladie du pays* (homesickness) into *mal du siecle* (ailment of the century) see. Stevlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001), 23.

9 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 61.

the world. In the 1990s, Martin Jay aimed to save the century with his/her work titled *Fin-de-siecle Socialism*, which gave way to *fin-de-siecle* publication series. Lash and Urry also contributed to this trend with a study related to "towards the end of organized capitalism".[10] The prefix post- used in naming the movements of the last century (post-modernism, post-Marxism, post-capitalism) can be considered to suggest an ongoing anxiety state. The century, which started with utopias, ended with nostalgia.[11]

In *Sociological Thinking Tradition*, R. Nisbet asserts a different approach by propounding that sociology was developed by three different intellectual movements (Liberalism, Radicalism and Conservatism) as a respond to two main turning points in the European social structure, i.e. French Revolution and Industrial Revolution. Among these three intellectual movements conservatism was the strongest power in the development of sociology. The unique aspect of Nisbet's assertion was that dominant metaphors and treatment styles in sociology were derived from conservatism because the central themes of sociological theories of the classical period were determined based on the problem of order, which corresponded the loss of community.[12] The key unit-ideas like 'authority', 'sacred', 'community' and 'organic integrity' are the fundamental elements of conservative legacy.[13] Therefore, sociology was a respond to the perception of a loss society, loss of holy as a source of values, loneliness in the crowd and beyond all an intellectual respond to crisis of meaning. In this sense, sociology emerges as a nostalgic reaction to authenticity, individual spontaneity and loss of community.

The crisis Nietzsche caused when he declared "the death of God" in his *Thus Spoke Zarathustra* in 1883 has had a great influence on the nostalgic reaction of sociology in social change analyses. The scream of Nietzsche was anti-nihilist in that it suggests that all values should be assessed de novo in absence of God.[14] Contrary to widespread understanding, Nietzsche's criticism was against nihilism. He viewed this as a historical opportunity and estimated that what is to be done is not

---

10 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm,* 213.

11 Boym, *Nostaljinin Geleceği,* 14.

12 Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, trans. Yusuf Kaplan (Istanbul: Paradigma Publishing, 2013), 12.

13 Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği,* 24.

14 For the argument that Nietzsche is against nihilism see. Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı,* 29.

to replace a new absolute position as in classical sociology but to reach a new philosophical autonomy by assessing values again.[15] It seems that sociology, which was still developing, was called upon to fill in the gap resulting from "God's death". Henceforth, the arguments with regard to social analyses are to aim at overcoming the crisis of "God's death".

1. NOSTALGIA AND MELANCHOLY AS AILMENTS

To be able to grasp sociology's discourse based on nostalgia, it is necessary to refer to two different traditions which have played a decisive role in Western understanding of nostalgia. The first one is nostalgia based on medical tradition[16], which is called as black gall-melancholy which is one of the four secretion and temperament theory. This nostalgic melancholy style emerged among intellectuals and clergymen with the symptoms of "constantly being mournful' or 'unwillingness/indifference' (*acedia*), which is caused by vocational infertility and introversion. This nostalgic condition, which is depicted with emotional deficiency and giving up activities, has been perceived as a European ailment since the 17th century. This caused nations that emerged in the following centuries and that want to keep a distance with the old Europe to develop their identity based on an anti-nostalgic premise.[17]

The fact that nostalgia as a medical condition meant 'homesickness" was known very well in the middle age. The term gained its modern meaning in 1688 when Swedish physician Johannes Hofer used it in his medical analysis of Swedish mercenary who fought far away from their homeland.[18] The name of this ailment accompanied by sorrow, melancholy, anorexia and suicide attempts was derived from the combination of the Greek words *nostos* (returning home) and *algia* (longing). Today, moving away from its medical root, this word has found a place in the cultural reaction shown to pathological condition caused by the loss of social attachments.

---

15 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 69.

16 In Classical thinking nostalgia is traditionally related with melancholy and the four moods theory, see. Bryan S. Turner, "A note on Nostalgia", *Theory, Culture & Society* (London: Sage, 1987), 147.

17 Boym, *Nostaljinin Geleceği*, 45.

18 Fred Davis, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia* (NY: The Free P, 1979), 1-5.

Nostalgia, which is regarded as a negative condition caused by professional conditions of the monks and intellectuals[19], in the modern age started to represent a second tradition which ascribed intellectuals, who were uneasy with the social damage, a positive moral value. Nostalgia within this tradition is regarded as a special form of melancholy, which is a more general problem.[20] Melancholy, which is defined as "a lifestyle, state of mind, and a type of personality seen especially in insecure social environments in periods when social unrest increase"[21], was long used in European history for describing intelligent and clever people with foresight. For example, what Theophrastus/Aristotle wrote in the melancholy section of his book *Problemata Physica* XXX. "*Why is it that those who have become eminent in philosophy or politics or poetry are melancholic*?" is a reflection of a belief that all geniuses are melancholic.[22] Ultimately positive descriptions of melancholy led to views that melancholy was a prerequisite for being talented. Cicero, who considered this as an irony, couldn't help but said "*As I have no melancholic side, I cannot be counted as an eminent person*".[23] Later on, when Erasmus argued that real wisdom can only be peculiar to melancholic insaneness in *Praise of Folly*, this tradition changed its direction and reached its most comprehensive dimension in *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* by Friedrich Nietzsche, who expressed the opinion that human beings are to be melancholic as human beings are the only creatures who spontaneously become aware of the fact that time is passing away because according to him, just like Heidegger argues human beings are creatures who feel discomfort from *existing*.[24] Therefore, for sociological assessment of these traditions, which represent estrangement of people to society as a result of becoming aware of their own limits and ends, it is argued that nostalgia as a mood of melancholy is an ontological problem.[25]

---

19 Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy* (Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979), 75.
20 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm,* 181.
21 Serol Teber, *Melankoli,* (Istanbul: Say Publishing, 2013), 9.
22 Teber, *Melankoli*, 10.
23 Teber, *Melankoli*, 10.
24 Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 186.
25 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 181.

The close relation between nostalgia and melancholy is based on Boym. In her book titled as *the Future of Nostalgia,* while she limits melancholy with individual consciousness plane, she bases nostalgia on the relation between individual biography and nation's or group's biography or between individual memory and collective memory. According to this theory, in melancholy as an ailment and emotion unique to intellectuals, as a Hamlet like doubt, and as a by-product of critical wisdom, feelings and ideas, soul and matter, spirit and body are always in conflict. On the contrary, nostalgia is a more 'democratized' ailment as it involves the threat of afflicting soldiers and sailors who are dragged far away from their homes and also peasants who immigrated to cities.[26]

The most famous example of the notion of nostalgia in literature is Hamlet of Shakespeare. Apart from the evidences that the Hamlet character of Shakespeare is based on a medical article -*A Treatise of Melancholie* by Timothy Bright in 1586, it has been closely related with modernity problems.[27] Hamlet's melancholy stems actually from his being forced to assume various roles and duties that take him away from sense of reality. This hidden character of melancholy and its habit of disguising under other identities reached its peak in *The Anatomy of Melancholy* written by Robert Burton in 1621.[28] As a melancholic patient, who contracted nostalgia in the final stage, s/he can no longer feel comfortable as s/he experiences reality as an illusion that cannot be dealt with language or practice. This discomfort has allowed sociology to base equivocal theoretical structure, which it has produced when analyzing social change process modern human beings experience (from traditional to modern, from rural to urban, from feudalism to capitalism, from status to engagement) on a nostalgic paradigm.

2. EQUIVOCAL THEORETICAL STRUCTURES IN CLASSICAL SOCIOLOGY

The dominant themes in sociology- community, authority, holy and estrangement-and their opposites- society, power, class, profane and progression, respectively- were coined to analyze social change process which was theorized as shift from *Gemeinschaft* to *Gesellschaft*. Besides, the fact that the age when classical

26 Boym, *Nostaljinin Geleceği*, 28.

27 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 64.

28 Vieda Skultans, *English Madness, Ideas on Insanity 1580-1890*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 32, cited in Stauth-Turner, 64.

sociologists lived (for example, n Georg Simmel 1858-1918, Tönnies 1855-1936, Durkheim 1858-1917, Weber 1864-1920 etc.) and *fin-de-siecle* crisis (1890-1920) overlaps is important to note as it supports the idea that equivocal theoretical structure in sociological thought rely on a nostalgic argument. It is seen that this tradition in sociology continued till Nisbet's argument in 1966.

The disruptive and oppressive nature of revolutions –as in the case of the French Revolution and Industrial Revolution- unavoidably created conservative reactions like withdrawal and returning to self in those who were engaged in the sociology of this issue. However, it must be noted that the nostalgic paradigm does not have to be conservative. In addition, modernity inherently brings forth the 'new' and the 'now', thereby problematizing the past indirectly; whereas its piecewise and variable or in the words of Baudelaire 'the ephemeral and the fugitive' nature results in the quest for certainty in mankind; or in short there is an action-reaction relation between modernity and nostalgia; while modernity is the 'creator', and nostalgia is the 'created'.[29]

Durkheim's sociology is based on the notion of cooperation, which it proposed as a solution for the lack of moral integrity which is lost as a result of fragile and inconstant structure of modern life.[30] Durkheim explains social change process as a mechanic and organic cooperation by making a dual distinction just like many social scientists of that time. The basic decisive element in this distinction has always been the description of the 'past' based on 'the present' by attributing the 'past' such structural features like complete, absolute, collective as opposed to partial, contingent, transient and individual nature of 'the present'. In other words, thanks to modernity, the partial world of 'the present' provided 'the past' with a consistent and integral design of world. In Durkheim's sociology, increasing social division of labor and differentiation, which is one of the decisive elements

29 In *The Geography of Nostalgia,* Alastair Bonnett argues that there is a tentative and conceptual hierarchy between nostalgia and modernity see. Alastair Bonnett, *The Geography of Nostalgia-Global Local Perspectives on Modernity and Loss*, (New York: Routledge, 2016), 6. Besides, for similar approaches see Boym, xvi., Peter Fritzsche, "How Nostalgia narrates Modernity", in *The Work of Memory*, eds. P. Fritzsche and A. Confino, (Urbana and Chicago: University of Illınois Press, 2002), 62-85., Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 76.

30 Stauth and Turner argue that there are four main components of nostalgic paradigm in classical sociology: a sense of historical decline, sense of absence of moral integrity, loss of wholeness and loss of authenticity see Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 65-68.

of modern life, are the two basic elements that shape the equivocal theoretical structure expressed as mechanic-organic cooperation. Moral consistency attributed to mechanic cooperation left its place to daily life of complexity and uncertainty where collective conscience weakens and scatters along social plane. Following from materialization process in which "Every solid vaporizes", sociology functioned like a science of ethics for Durkheim because religion, which is deprived of its potential to reorganize the society, could not be a rescuing ideology in a setting where "God died". By weakening the across-the-board dome of religious and sacred values, Secularism opened the doors for a world consisting of competing and conflicting values.

The conceptualization *anomy* Durkheim uses in the process of shift from mechanic cooperation to organic cooperation allows us to consider it as the nostalgic manifestation of the lack of trust in the process experienced. Similarly, the motive that forced Durkheim to write his work titled *Suicide* is basically the melancholic mood caused by the chaos and confusion in the society.

According to Stauth and Turner, one of the basic components of nostalgic paradigm that provides classical sociology with its principal metaphors and metaphysical aspect is the sense of history as decline and loss; the idea that we are getting away from a golden age when the world was home for human beings. It is considered that, with deviation from social teleology, modern institutions started to move in reverse direction to the previous advancements and developments. As this pessimistic element of nostalgia suggests that future is not just a continuation of decline but also intensification of this decline, history becomes a history of sorrow and hopelessness.[31] This hopelessness is a manifestation of *Kulturpessimissus* environment in Germany in the 19th century. Although this pessimism about culture that resulted from social change is reflected in the works of Tönnies, Troeltsch, Simmel and Lukacs, it is most significantly present in Weber's destiny sociology. Weber argued that what awaits us in the future is not the brightness of the summer but polar night of icy darkness.

As Weber considers that modern world has become a place of unresolveable and constant conflicts between philosophical circles with the loss of moral integrity which is the assurance of social unity, he depicted the world as a polytheistic

31 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 65.

place. The world he depicts is now a place where it is difficult for an individual to lean himself on a moral life scheme or on social reality because of extreme relativity in moral doctrine and the general perspective problem in philosophy.

Weber makes a dual distinction in this world and defines it both as the loss of charisma and tradition and as overwhelming spread of rational bureaucracy. One of the key concepts in his nostalgic sociology is rationalism. When he talks about rationalism, he does his analysis by making use of depictions and metaphors from Torah, especially from *Creation* story. He argues that we ate the fruit from the tree of knowledge and realized out nakedness which cannot be covered with the institutions of science. Weber's rationalism argues that modern society has lost its innocence upon being exposed to scientific knowledge.[32] He points out that supremacy of science liberates from one aspect and also enslaves us in certain aspects. The metaphor that individuals have become only cogwheels of modern social process is expressed most succinctly in Weber's iron cage metaphor[33]. Manifestation of Nietzsche's "Death of God" notion is apparent in Weber's works and in 19th century social thinking in general.

The most striking expressions with regard to the nostalgic theme that modernity leads to a kind of regression and decline is found in Weber's well-known article titled *Science as a Vocation*:

"The fate of our times is characterized by rationalization and intellectualization and, above all, by the 'disenchantment of the world.' Precisely the ultimate and most sublime values have retreated from public life either into the transcendental realm of mystic life or into the brotherliness of direct and personal human relations."[34]

According to Weber, decline is experienced in every aspect of life: "Human beings will regress in the face of worldly chores eve in the routine plane of daily life".[35] This tragedy and destiny theme caused Weber to be melancholic most of the time.

32 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, trans. Taha Parla (Istanbul: İletişim Publishing, 2002), 214.

33 According to Weber, while rationalism and bureaucratization, which dominate modern society, are expected to liberate individual, they imprison him into the 'iron cage' rationalized institutions, organizations and activities by subjecting him/her to the rules within modern bureaucracies like slaves.

34 Weber, *Sosyoloji Yazıları,* 235.

35 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 198.

The sharp distinction between traditional community and modern society, which is rooted in sociology, is the result of *Kulturpessimissus* environment, which leads individuals to hopelessness about the course of history. Accordingly, the true roots of the concept society are not in *societas* (society) but in *communitas* (community). This distinction, which relies on ethical dilemmas, tends to idealize the integrity, privacy and transcendental world view of the society.[36] Because of this tension between traditional and modern values, the mainstream figures of German society theory were pessimistic and nostalgic in their views of society and history. This argument is especially valid for Tönnies, Simmel and Weber.

With the contrast Tönnies made between *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*, he was the first sociologist to lay the foundation of this sociological nostalgia.[37] In Tönniesian sociology, while *Gemeinschaft* is linked with organic willpower, *Gesellschaft* results from reflexive willpower. Tönnies, who argues that community always meets the needs of authentic, organic life, and society is a form of social relations that correspond to artificial and mechanic designs of reflexive willpower, defines community and society as follows:

"We explore that all intimate, private and exclusive living together, so we discover, is understood as life in *Gemeinschaft*. *Gesellschaft* is public life, the world itself. In *Gemeinschaft*, since his birth, one lives with his family and dependent on his family in his good days and bad days. One enters *Gesellschaf*t like entering a foreign country."[38]

Tönnies's definition of relations between individuals as getting increasingly artificial and external rather than being natural and sincere with shift from *Gemeinschaft* to *Gesellschaft*, can be seen as a reflection of a fundamental nostalgia for the stability of society in German social theory.

The rise of city, the endless flow of modernity and corruption of community caused many social theorists to make melancholic interpretations of 'the present' and have nostalgic view of the 'past'. Among these theorists, Simmel has strong nostalgic themes in his sociological point of view, though he is generally known to

---

36 Boym, *Nostaljinin Geleceği*, 45.

37 Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 70.

38 Ferdinand Tönnies, *Community and Association* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), 38.

be sociologist of community. The nostalgia of Simmel is closely related with modern metropolitan life. The main objective of his sociology is to capture the tentative and fragile nature of modernity in which the urban humankind is subject to a bombardment by the signs and metas of the city. As a result, individuals develop a harried attitude towards urbanization to be able to deal with depressing abundance of experiences in modern city.[39] In Simmel, the object of nostalgia is the subjectivity of "creative sense of collectivism', which is in the essence of modern life which suffers from the lack of objective safety and certainty.

Simmel's *Philosophy of Money* corresponds to Marx's *estrangement*, Tönnies's *Gemeinschaft-Gesellschaft* and Weber's *rationalization* themes. According to Simmel, the development of money with modern society in a sense corresponds to annihilation of innocence, and in Weber's words, to the annihilation of compassion in moral and religious discourse with charisma falling out of favor. With his argument that man-made objective culture has started to dominate subjective culture, Simmel gets closer to Nietzsche's theme of decline. The 'tragedy of culture' as a phenomenon unique to modern era accelerates the reifying power of money and tends to devastate everything.

3. LONGING for GOLDEN AGE as a MODERN MELANCOLY

The definition of nostalgia as 'longing for home not existing anymore' is made with reference to human beings' "homelessness" as a result of rapid geographical mobility in modern world. In Marx's words, modernity's 'unprecedented pace in changing everything' creates a feeling of displacement. This trauma is expressed in two different ways. The first position against modernity is nostalgic longing, which argues that the anxiety can be soothed by embracing an idealized past. This can actually be regarded as 'fleeing from the present'. The other one is utopian approach, which also alludes to turning back to an experience in the past and which is actually understood to be postponing the anxiety. It seems that this place longed for remained to be a home that can never be reached. The global fractions, which was first expressed by Daniel Bell as 'the end of ideologies' followed by such themes like "the end of humankind', 'end of history', have decreased the possibility that mankind return home, making melancholy the dominant mood in

39 Anthony Elliott- Bryan S. Turner, "Debating "The Social": Towards a Critique of Sociological Nostalgia", *Societies* 2, no. 1 (March 2012): 16.

life by clinching the melancholy and by making the difference between what is dreamed and realized more profound. This modern mood of melancholy was also experienced in Islamism and it was considered that the problems of this age can be solved by taking the Golden Age as a model.

In the above discussion, we have emphasized that arguments developed to understand social change process were formed with dual conceptualizations, and that founder sociologists of that period developed sociologies that had nostalgic traces in parallel with the *Geist* of the time with the hope of overcoming crisis and *decadence* because they were experiencing the *fin desiecle* period (late 19^{th} century). We can also say that Islamist movement, which emerged in the same period, that is in the second half of the 19^{th} century, was shaped around the spirit of the time. The Ottoman State, which was like the political body of Islam, entered the disintegration process in this century. Islamism emerged in this period as an anti-colonialist discourse, which required the preservation of Islam's integrity despite some problems. Compared to the Islamist in the republican period, the pre-republican Islamists were not ordinary people but high state officials.[40]

The melancholic oscillation of modern man between nostalgia expressed as 'longing for a place which does no longer exist" and utopian design of 'a place which does not actually exist' involves exoneration of real world, assumption of disenchantment of the world as transient and characterization of evil as accidental. Suspension of today and here; assuming today as absent-time, and here as absent-place, perception of it as diaspora, spending all time within life, dominating lives are because considered as an exceptional state with its anomic characteristic.[41] Thus, cultural and moral gap become tolerable with zion or arz-ı mev'ud

40 Yasin Aktay, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, vol. 6, (Istanbul: İletişim Publishing, 2011), 14. Our aim in writing this article is to make a criticism of Islamism based on nostalgia. Therefore, for more information on Islamism, you can refer to: İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1and 2* (Istanbul: Dergah Publishing, 2014).

41 We consider that theodicy has a role to play in the development of such an understanding. The theodicy of Messiah and millenarian movements suggests other worldly solution to injustice by clinching the fatalism in the face of this world's problems. Besides, mankind has tendency to be conservative in the search for a social order for the protection of social stability. Thus, the theory proposed by Berger and Luckmann suggests that sociologically speaking chaos is not viable concept. Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (England: Penguin Books, 1991), 121. Ayrıca Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği* (Istanbul: İnsan Publishing, 1993), 95.

(Promised lands). A nostalgia literature, which is based on humiliation of the present time and then exaltation of the past, inevitably leads to raising expectations as it is not ontologically possible to return to the past. This also leads to melancholic mood in case of failure. This melancholic mood caused by the tension between "Retuning Home" or "not returning home" is especially unique to modern human being and modern ideologies has had such crises. As a matter of fact, a life, which is set to go back to a home, native land, returning to a model experience and experiencing what has already been experienced, is bound to lead to such melancholy. However, no experience in life can be repeated in the same way with its all elements.[42]

It can be said that most of the texts and practices about Islamism involve the myth of *returning home*. Revival of such a myth is clearly construction of retrospective history. As Foucault points out by saying "history is always being written again", history is something related to today. Most of what is depicted in the texts- "Islamic social structure", "Islamic state system"- and presented to the modern world like the respond of Islam were not practiced even by the Prophet as they would be too much. The model depicted here is presented under an Islamic model by combining positive sides of Islam that are compatible with the current values of today with the aim of attaining verisimilitude in an extremely in inaccurate way. However, authenticity is experienced with its all plainness and contingency. Therefore, the Golden Age lived by the Muslims in that period cannot be returned and repeated. Developing a model using an eclectic approach and politically presenting it as an ultimate social order can lead to tragic results. It does not cause a problem as long as it is known that it is just a model. But when it is sanctified, it breaks off from the current issue and starts to produce a kind of anachronism.[43] While pronouncing the need for an Islamic state, political Islam does not clearly define the characteristics of an Islamic political system. It suffices stating that Allah is the only law-maker. There is only a rough vitalism: Social order will spontaneously come up from the doctrine, it will become the current and effective reality of the group.[44] However, Islamic policy is something that can emerge and that can

---

42 Yasin Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", *Milel ve Nihal* 5, no. 3: 22.

43 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", 19.

44 Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler* (Istanbul: İletişim Publishing, 2014), 107.

be reached at the basic ontological level for each Muslim. The basic attitudes that are to be adopted being a Muslim –loving for Allah, hating for Allah, abandoning being a slave to other human beings- indicate that Islamic policy already exists. It also shows that Islam was indeed performed in a period when Mecca did not have a mosque, administrative and social institutions of Islam. Islam is actually performed by the Prophet and his companions in their struggle to advertise religion. Islam was there when the Prophet protected the rights of orphans, earned the title trusty and took side with the oppressed.[45]

The aim of this article is to criticize Islamism based the concept of nostalgia. It is possible to continue this criticism against the determinist and ideological approach Islamism shows when offering *verisimilitude* in the face modern problem of 'the present'. As a matter of fact, envision of a meta-historical and meta-societal model like Golden Age is itself historical. Therefore, it is largely a manifestation of an ideological design of a historical process and collectivism. In other words, reality is distorted. As a matter of fact, ideology reverses reality and functions like a *camera obscura* in Marx's words. It answers the question of 'What is a human being?' not from inside (not upon personality) but from outside (from identity). It refers to the identity. In Cemil Meriç's words ideology is a straitjacket put on thought. It approaches facts with Aristotelian point of view, it fixes them and it is stable. It is essentialist and thus minimalist and patronizing. Each ideology views the world it creates as the heavens and regards others' worlds as hell. As in the case of perspective, the world is tamed and turns into a space which can be seen and checked. Besides the minimalist approach, Aristotelian logic and perspective, positivism can also be added to the list of such ideologies. The most basic characteristic of positivism, which has a determinist point of view, is the search for origin in religions. In his book titled *The Elementary Forms of Religious Life,* Durkheim tried to exhibit the original, pure, uncorrupted origins of religion following from the assumption that religion has corrupted due to various factors in time. He aimed to reach universality based the result he would draw from his endeavor. However, objectivity is just a myth when history is the matter; and myth is universal when social sciences are considered. Rootism and foundationalism are secular. The common point that brings the mentioned approaches together is the common aim of

45 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", 41.

stigmatizing Entity with the quality of Existence in Nietzsche's words. If our approach to the Golden Age is like in our traditional or linear history writing (based on the assumption that the most excellent moment of a thing is its origin or the truth of a thing lies in its origins), it means that we have an essentialist approach and take Golden Age from its historical context and mummify it. These are all possible with retrospective point of view. Nostalgia is the sanctuary for those who cannot face with 'the present'. What afflicts is the denial of the present. The search for *verisimilitude* starts here. However, *verisimilitude* is a für-andere (for other) under the disguise of *an-sich* (oneself), which Adorno defines in another context.

Muslimism experience, practice or envision exhibited in each Islamic society is unique. It cannot be repeated in another place or time with its all elements. Of course, the impossibility of repetition does not rule out inspiration from the same principle, value or origins.[46] An ideal Muslimism is possible in every environment. However, its shape and content can change according to environment and time. Each Muslim is being tested based on his/her unique conditions.[47] In this sense, arguing that ideal Muslimism can only be performed only when all institutionalized and organized structure of Islam is established would mean having inept expectations because Islam does not simply consist of institutions.[48]

It is also possible to consider the golden age arguments developed to find solutions to *modern* problems of the age as utopian. The problem with utopian envisagement is that the place to be reached 'does not actually exist'. Eventually, giving directions entails that the place to be arrived is always reachable. However, human beings bitterly experienced that modern utopian society envisagement do not have correspondence in practice. The passion of the enlightenment period to create homogenous, equalitarian society gave birth to practical *dystopias* like National Socialism and Stalinism. Nonetheless, the verse 97 of Surah An-Nisa suggests

---

46 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek",24.

47 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek",23.

48 For the modern image that Islamist seeks to make when turning back to roots and for the examples of evidences they bring with regard to Quran verses and hadiths see. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*, 53, 54. One example of this is the attempt by Muhammed Abduh to explain what is recounted in surah al-Fil with small pox microbe and disease. Besides, the study in which the conservative thinking, which refers to 'the past' as the source of 'essence', is examined can be seen. Tanıl Bora- Burak Onaran, Nostalji ve Muhafazakârlık "Mazi Cenneti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, vol. 5 (Istanbul: Iletişim Publishing, 2013), 235.

that human being is not helpless in the face of certain social, historical and even personal conditions that are thought to render human beings helpless: "Indeed, those whom the angels take [in death] while wronging themselves - [the angels] will say, "In what [condition] were you?" They will say, "We were oppressed in the land." The angels will say, "Was not the earth of Allah spacious [enough] for you to emigrate therein?".[49] The spacious earth Allah has created allows people to overcome the challenges s/he faces. The recommendation of emigration, which we can also be interpreted as a discourse and which has a place in our Prophet's sunnah, was corresponded by Mehmet Akif, the author of our national anthem, who moved to Egypt in the diasporic environment after the abolition of the caliphate and foundation of the Republic, which is expressed in the lines of another poet: '*You are a stranger in your home, a pariah in your land!*'. Emigration has been both a historical and faith related experience of Islamic ontology as long as one does not attribute himself a metaphysical fixedness.[50]

4. CONCLUSION and EVAULATION

This study attempted to show that social analyses were shaped around the notion of nostalgia in the classical period of sociology, and thus they were under the dominance of nostalgic memory. The main aim of the study is to make a criticism of dominant nostalgic point of view in sociology and bring it to a different tract or at least to show that it is on the wrong tract.

In sociology, equivocal theoretical structures that were developed to explain social change process, which corresponds to foundation process, is loaded with metaphysical concepts because of its effort to idealize 'the past' in the face of the cultural estrangement and feeling of loss caused by modernity experienced at 'the present'. The main arguments of nostalgic paradigm dominant in classical sociology (decline, loss of integrity, loss of expressivity and individual autonomy) are metaphysical as they are meta-historical and meta-societal and thus they are far from being tested. As a matter of fact, as meta-theoretical assumptions will be beyond theoretical examination, they can be opposed with another meta-theoretical assumption.

---

49 Surah al-Nisā 4/97.

50 Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek", 17 ve 25.

Although meta-theoretical assumptions are experimentally problematic, they involve testable arguments. The fact that the first two arguments of nostalgic paradigm are based on the assumption that a golden age with religious integrity, moral consistency and absoluteness was lived evokes an anachronic point of view, which is both experimentally problematic and lacks historical ground. Within the scope of this conclusion section, we can argue that the studies by French social historians have shown that pre-modern European society had both an official and an unofficial culture; in spite of being a traditional society there were significant cultural differences between its rural and urban areas, there were classes or various statuses based divisions in social structure, and thus there was a heterogeneous cultural structure. Such studies have shown that there was moral variation in pre-modern society, and falsified the nostalgic point of view that attributes social integrity to pre-modern society by arguing the existence of substantial cultural homogeneity or religious integrity. Thus, studies like these are significant. Exploration of the fact there was not a significant moral and religious homogeneity in traditional societies verifies Boym's definition of nostalgia as a "longing for a home which does no longer exist or has never existed". As a matter of fact, fantasies of the past are determined by the needs of today. Sociologists, who we argued to have nostalgic themes in their sociologies, are not against modernity but what they do with nostalgic return is actually not a respond to modernity but an escape. One needs to allow for puritanism of Edmund Burke's England in this escape, which was seen mostly after French Revolution. The 'homeland', 'golden age' which nostalgia sought by assuming its existence all the while strengthening its illusion is in a more general sense the fundamental drive to the 'puritan' thought, making it possible for modernity that melts all that is solid into air to enable an open and dazzling social activity. As a matter of fact, this contingent, uncertain and fragile nature of modernity obliges sociology to create social analyses in the form of equivocal theoretical structure which in essence involves a longing for the past externalized by 'the present' in *fin de siècle* crisis.

Nostalgia can be functional when making ideological criticism of modern society and modernity, and the perception of hope it infixes when anchoring to the past can be carried to the future. As Boym pointed out people do not only yearn for the past; nostalgia can be forward just as it can be backward. By conceptualizing nostalgia free from its ailments and clashes, nostalgia's opposition to or at least

unwillingness towards the present can be used in establishing utopias. In Boym's words, fantasies about the past determined by the needs of today will have direct effect on the realities of the future.

The Golden Age, which is almost a wishful thinking for almost every Muslim, is perceived as the holiest and the most divine time and space. Therefore, what is before and after it becomes meaningless, which leads to distortion of the sacred, which in turn leads to its mitigation. embraces the sacred by simplifying it distorting it by imprisoning, petrifying and idolizing it in order to decrease the sorrow of 'the present'. The Muslim it tries to resemble himself/herself to it when there is no chance to survive in an era which creates divided spaces just as in the case of salafis. Therefore, one needs to be cautious against the danger of becoming salafi while trying to be anti-modernist, a case which is widely seen in anti-modernists. From another perspective, it is like one's building *iron* cages around oneself as a reaction to today's modern life where 'everything solid vaporizes'.

REFERENCES

Aktay, Yasin. "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön (eme)mek". *Milel ve Nihal* 5, no. 3 (2008): 13-50.

Aktay, Yasin. "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*. 6: 13-25. Istanbul: İletişim Publishing, 2011.

Al-Azmeh, Aziz. *İslamlar ve Moderniteler*. Istanbul: İletişim Publishing, 2014.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*, England: Penguin Books. 1991.

Berger, Peter L.. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Istanbul: İnsan Publishing, 1993.

Bonnett, Alastair. *The Geography of Nostalgia-Global Local Perspectives on Modernity and Loss-*. New York: Routledge, 2016.

Bora, Tanıl-Burak Onaran. Nostalji ve Muhafazakârlık "Mazi Cenneti" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*. 5: 234-238. Istanbul: İletişim Publishing, 2013.

Boym, Stevlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

Davis, Fred. *Yearning For Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: The Free Press, 1979.

Elliott, Anthony and Bryan S. Turner. "Debating "The Social": Towards a Critique of Sociological Nostalgia", *Societies* 2, no. 1 (2012): 14-26.

Fritzsche, Peter. "How Nostalgia narrates Modernity", In *The Work of Memory*, edited by. Peter Fritzsche, and Alon Confino, 62-85. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

Fox, R.A.. The Tangled Chain: The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

Holton, Robert J., and Bryan S. Turner. *Talcott Parsons on Economy and Society*. London and New York: Routledge, 1986.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi.* vols 2. Istanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl. *Saturn and Melancholy*. Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri –Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida-*. Ankara: Science and Art Publishing, 1998.

Nisbet, Robert. *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, trans. Yusuf Kaplan. Istanbul: Paradigma Publishing, 2013.

Skultans, Vieda. *English Madness, İdeas on İnsanity 1580-1890*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Stauth, Georg, and Bryan S. Turner. *Nietzsche'nin Dansı-Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş-*, trans. Mehmet Küçük. Ankara: Science and Art Publishing, 2005.

Teber, Serol. *Melankoli*. Istanbul: Say Publishing, 2013.

Tönnies, Ferdinand. *Community and Association*. London: Routledge and Kegan Paul, 1955.

Turner, Bryan S.. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, trans. İbrahim Kapaklıkaya. Istanbul: Anka Publishing, 2002.

Turner, Bryan S.. "A note on Nostalgia", *Theory, Culture & Society* 4 (1987): 147-156.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. trans. Taha Parla. Istanbul: İletişim Publishing, 2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 851-882

Denial of Paternity with DNA Fingerprint Test in Islāmic Family Law*
İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi

İbrahim Yılmaz
Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of Theology, Department of Islāmic Law
Nevşehir, Turkey
ibrh.yilmaz@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-8912-7769

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri / Translated Articles
Geliş Tarihi / Received: 21 Kasım/November 2017
KAbūl Tarihi / Accepted: 06 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 851-882.
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.356846

* This article has been published previously in Turkish: Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 9-44. doi: 10.18505/cuid.288266.

Atıf/Cite as: Yılmaz, İbrahim. "Denial of Paternity with DNA Fingerprint Test in Islāmic Family Law-İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 2 (Aralık 2017): 851-. doi: 10.18505/cuid.356846.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Denial of Paternity with DNA Fingerprint Test in Islāmic Family Law

Abstract: There are two ways to deny the lineage of a child who was born in marriage contract in classical Islāmic legal doctrine. The first is to sue in court by husband accusing his wife by adultery. In this case, both the wife and husband swear properly (*liʿān/mulāʿana*) in the court opened and as a result of the court, the child's lineage falls from husband. The second is that there are certain special circumstances that are inevitable for the child to be born in marriage from husband in terms of reason and science/ medical point. In such a case, the husband has the right to sue the denial of lineage without the need for a *liʿān/mulāʿana* application. Nowadays (recently), with the development of science and technology DNA fingerprinting is used as a means of proof in proving the lineage and denying the lineage. Contemporary Islāmic law researchers have stood on the issue of the determination or denial of lineage with DNA fingerprint test. This study will focus only on "Denial of Lineage/Paternity by DNA Fingerprint Test in Islāmic (Family) Law".

Keywords: Islāmic Family Law, Lineage/Paternity, Liʿān/Mulāʿana, DNA Fingerprint Test, Denial of Lineage.

İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi

Öz: Klasik İslâm hukuku doktrininde koca, evlilik içerisinde doğan çocuğun nesebini iki şekilde reddetme (redd-i neseb davası açma) hakkına sahiptir. Birincisi, kocanın karısını zina ile suçlayarak mahkemede redd-i nesep davası açmasıdır. Bu şekilde açılan davada, karı-koca mahkemede usulünce yeminleşir *(liān/mülāane)* ve mahkeme sonucunda çocuğun nesebi kocadan düşer. İkincisi ise evlilik sürecinde çocuğun kocadan olmasını aklen ve ilmen/tıbben imkānsız kılan bazı özel durumların bulunmasıdır. Böyle bir durumda koca, *liân/mülâane* uygulamasına gerek olmaksızın redd-i nesep davası açma hakkına sahiptir. Günümüzde ise bilim ve teknolojinin gelişmesine paralele olarak nesebin sübut ve nefyi/reddi ile ilgili hukuk davalarında DNA fingerprint testi de bir ispat vasıtası olarak kullanılmaktadır. Çağdaş İslām hukuku araştırmacıları da DNA fingerprint testi ile nesebin sübūtu ve reddi konusu üzerinde durmuşlardır. Bu çalışmada sadece, "İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin (Soybağının) Reddi" konusu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Aile Hukuku, Nesep/Soybağı, Nesebin Reddi, Liān/Mülâane, DNA Parmak İzi Testi.

SUMMARY

In Islāmic Law has given great importance to determine a lineage truthfully, and the right for husband to refuse the lineage of a child, who was born in marriage contract as long as the child was from somebody else.

There are two ways to deny the lineage of a child who was born in marriage contract in classical Islāmic legal doctrine. The first way is the method known/called as liʿān/mulāʿana. As a legal term the liʿān/mulāʿana is both the wife's and husband's swearing in the court opened for denial of lineage (liʿān) after the husband's blaming his wife for adultery (qazif).

The second way which makes the child's paternity impossible to husband are conditions such as knowing with certainty that the woman got pregnant from someone else before marriage contract or her giving birth after marriage contract before six months completed; realizing that the husband could not have (was not able to have) a child because of his biological and/or physiological defects (disabilities) and/or the sexual intercourse between the husband and wife is not possible. In such circumstances, the right to refuse the lineage of this child who was born in marriage contract has been legitimated to the husband without liʿān.

Nowadays (recently), with the development of science and technology, DNA fingerprinting is used as a proof in denial or approval of the lineage cases.

DNA fingerprint is defined as the genetic code transmitting from parents to children through inheritance, that signifies each individual's particular biological identity and that is possible to be known within the framework of specific scientific guidelines.

There are differences as well as similarities in the physiological structure/creation (phenotype) of each person. In the same way, each person's biological and genetic structure/characteristics (genotype) are similar to each other but there are some differences between them. As a matter of fact, it has been scientifically proven that people who look physiologically very similar are different from other people in terms of biological/genetic (genotype) characteristics such as "fingerprints, phonemes, scent marks and DNA fingerprints".

On the other hand, the determination or denial of lineage is closely related to many legal issues as inheritance, custody, marriage (marriage prohibition), hıdane (right of protection and training), right of alimony, āqila, witness, etc.

That is why, in Islāmic law, in the case of a precise information, evidence or a strong possibility about the child born in a true marriage is adulterated or belongs to the pre-wedding/before the wedding, the husband has been given the right to refuse the child's lineage/surname by resorting to the liʿān or without resorting to the liʿān.

As understood from the verses (al-Nūr 24/6-9) concerning the subject, the practice of liʿān has been made legitimate for the husband who cannot prove an adulterous crime to his wife with four witnesses. Hence, if the husband accuses his wife of adultery and proves it with four witnesses or the wife confesses adultery, there is no need for liʿān application and a penalty for adultery (hadd) is imposed on a woman because the wife's adultery is certain with the witnesses and the application of liʿān is not needed.

In that case, just as it is in the evidence of adultery, also on the issue of lineage's denial, the husband should have the right to refuse the child's lineage when he claims that he did not impregnate his wife or that the child born in their marriage does not belong to him and he proves it by DNA fingerprint test without the need for liʿān application. Accordingly, if the DNA fingerprint test reveals that the child is from the husband, a slander (qazif) penalty is applied to the husband because he blamed his wife for adultery (qazif) and could not prove it. However, if the DNA fingerprint test reveals that the child is from someone else but the child's lineage cannot be attributed to husband, adultery is not applied to the woman because of the possibility that the pregnancy may be by way of rape (enforcement to sexual intercourse) or as a result of suspected sexual intercourse.

On the other hand, the application of liʿān related with the denial of lineage is an exceptional rule. The main issue is to prove with four witnesses that the child is the result of adultery. Therefore, religiously, the liʿān is not an application that must be done with worship consciousness and that makes one a sinner when abandoned. According to this, to accept the DNA fingerprint test as evidence is not to cancel the liʿān application, on the contrary, it is to abandon it because it does not need the liʿān application. Therefore, the application of the liʿān will continue to be in effect where there is no opportunity to apply DNA fingerprint testing.

As a result, on "Denial of The Lineage/Paternity by DNA Fingerprint Test in Islāmic Family Law" it is possible to say:

1) The Qur'an and the Sunnah, the main sources of Islām, encourage and require wisdom and practice in accordance with it. Therefore, there should not be any objection to the use of DNA fingerprint testing, which is a scientific proof, in the case of lineage denial as well as lineage approval.
2) As a matter of fact, the general rule expressed by Shāfiī jurist al-Maverdī (d. 450/1058) about matter of lineage's denial "If the scientific facts indicate that the child is not from the husband, the child's lineage is rejected without the need for the liʿān application" (Māverdī, *al-Hāvī al-kabīr*, 9: 159), shows that the means of modern/scientific proof such as DNA fingerprint testing will be accepted in the matter of lineage's denial in Islāmic law.
3) Therefore, in accordance with the provision of the verse: "Call them (your adopted children) with the name of their fathers. This is more righteous and just in the sight of Allah" (al-Ahzab 33/5), in order to ensure the identification of lineage truthfuly, the husband must have the right to refuse the lineage of a child who is proven, by a DNA fingerprint test, not to belong to him without the need for a liʿān application.

INTRODUCTION: THE CURRENCY OF THE TOPIC

As birth, whether within or out of wedlock, is regarded as absolute evidence in Islāmic law, the maternal lineage[1] of the child becomes certain[2]. As a matter of

1 For proving lineage and the issues related with lineage in Islāmic Law see. *al-Mawsūa al-fiqhiyya*, "Nasab", Wizāra al-ʾAwqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyya al-Quwayt, vol. 40 (Quwayt, 2001), 231-256; İbrahim Kafi Dönmez, "Nesep", *Türkiye Diyanet Vakfi İslām Ansiklopedisi*, vol. 32 (Ankara: TDV Pub., 2006), 573-576.

2 Alā al-Dīn Abū Bakr al-Qāsānī, *Badāiuʿ al-ṣanāi fī tertīb al-sharāi,* ed. Ali Muhammed Muawwad (Bairut: Dār al-kütüb al-ʿilmiyye, 2003), 8: 466, 492; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslāmiyye ve Istılahātı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yay., 1985), 2: 398-399; Wahba al-Zuḥaylī, *al-Fıqh al-ʾislāmī wa ʾadillatuhū* (Dimashq: Dār al-fikr, 1989), 7: 675; Yasin bin Nāsır bin Muḥammad al-Khatīb, *Thubūt al-nasab: dirāsa mukārana* (Jeddah: Dār al-Bayān al-ʿArabī, 1987), 22.

fact, the woman who gives birth to the child does not have the right to deny paternity.[3] As for the father (husband), it is not that easy to determine the lineage for certain. Therefore, determination of paternity is important for the father/husband.[4] Unlike the case of mother where giving birth is certain and concrete proof, there is not a conclusive evidence that the husband is the father of the child in modern law as well, so being the husband was regarded as an "ordinary evidence", which is also a rebuttable presumption[5].

Denial of paternity has some consequences in terms of legal relations with the child and the husband. As a matter of fact, when paternity is denied, child's right of lineage, succession and sustentation exculpated from the father/husband; however, paternity relation is assumed to be existent in terms of testimony, alms (zakat), retaliation, impediment to marry and in a court case in which someone else claims the paternity of the child[6]. Therefore, determination or denial of paternal paternity realistically and its registration is of legal importance.

In classical Islāmic legal doctrine, the husband has the right to deny paternity (right to open a case to disprove paternity) in two ways. First, the husband opens a denial of paternity case by accusing his wife with adultery. In such a case, the husband and wife both swear properly in court (liān/ mulāʿana[7]) and the husband is excluded from paternity a result of the case. The second is the existence of some special conditions which renders it logically and medically impossible that

---

3 Qāsānī, *Badāiuʿ al-ṣanāi,* 8: 466, 492; Zuḥaylī, *al-Fıqh al-ʾislāmī,* 7: 675; Bilmen, *Hukuku İslamiyye,* 2: 398-399.

4 Dönmez, "Nesep", 573.

5 Turgut Akıntürk, *Yeni Medeni Kanun'a Uyarlanmış Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yay., 2004), 320, 327; Hüseyin Hatemi ve Rona Serozan, *Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993), 286-289.

6 See Kamāluddīn Ibn al-Humām, *Fatḥ al-Qādīr* (Bairut: Dar al-kütüb al-ʿIlmiyya, 2003), 4:266; Ibn ʿAbidīn, *Radd al-mukhtār*, ed. ʿAdil ʾAhmed ʿAbd al-Mawjūd and ʿAli Muḥammad Muawwid (Riyadh: Dār ʿAlam al-kütüb, 2003), 5: 164; *al-Mawsūa al-fiqhiyya*, "Liān", Wizāra al-ʾAwqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyya al-Quwayt, vol. 35 (Quwayt: 1995), 264-265; Muḥammad Abū Zahra, *al-Ahwāl al-shasiyya* (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1957), 346; Abd al-Karīm al-Zaydān, *al-Mufaṣṣal fī aḥkām al-mar'a wa al-bayt al-müslim fī al-sharīa al-ʾislāmiyye* (Bairut: Müassasa al-Risāla, 1993),8: 404-405; Zuḥaylī, *al-Fıqh al-ʾislāmī*, 7: 582; Ali Muḥammad Yusuf Moḥammadī, *Ahkām al-nasab fī al-sharīa al-islāmiyye: turuqu ithbātihī wa nefyihī*, (Qatār: Dār Qatrā bin Füjāe, 1994), 455-456.

7 For liʿān (mutual repudiation) institution and its legal consequences see. *al-Mawsūa al-fiqhiyya*, "Liān", 246-267; M. Akif Aydın, "Liān", Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi, vol. 27 (Ankara: TDV, 2003), 172-173. See also. Muḥammad Abū Zahra, *al-ʿUqūba* (Cairo: Dār al-Fikr ʿArabī, undated), 113-122.

the husband is the father of the child. In such a case, the husband has the right to open denial of paternity without swearing in court (liʿān / mulāʿana)[8].

In parallel with advancements in science and technology, new means of proving have come up[9]. One of these means of proving is DNA fingerprint, which is based on genetic similarity (genotype) among people. DNA fingerprint is based on the fact that Deoxyribo Nucleic Acid in human cells, which are the basic building blocks of human beings, is sequenced differently in every human being[10]. Therefore, as in fingerprint, which is based on normal physiological characteristic, each human being has a different genotype DNA fingerprint. No two human beings can have the same DNA fingerprint except for maternal twins[11]. Accordingly, "DNA fingerprint is a genetic trace, characteristic or password, which is passed down to the child from parents through (genetic) heritage, which indicates the biological identity of the individual and which can be discovered using certain scientific procedures".[12]

Today, DNA fingerprint test is accepted as a recognized and reliable means of proof in paternity and homicide cases.[13] Modern Islāmic law researchers have

---

8 For a study on denial of lineage of a child born within wedlock in Islāmic Law see İbrahim Yılmaz, "İslām Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", Marife 14, no. 1 (2014): 31-51.

9 For a study on this topic see. Eyman Muhammad ʿUmar al-ʿAmr, *al-Mustajaddāt fī wasāil al-ithbāt fī al-ibādāt we al-muāmalāt we al-huqūk we al-hudūd we al-jināyāt* (Bairut: Dāru İbn Hazm/al-Dāru al-Osmāniyye, 2010).

10 William S. Klug et al., *Genetic Concepts*, translation editor: Cihan Öner et al. (Ankara: Palme Publishing, 2011), 567; Neil A. Campbell ve Jane B. Reece, *Biyoloji*, çev. Editörleri: Ertunç Gündüz-Ali Demirsoy-İsmail Türkan (Ankara: Palme Publishing, 2010), 21, 387; ʿAmr, *al-Mustajaddāt fī wasāil al-ithbāt,* 443.

11 Naṣr Farīd Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya wa majālāt al-istifāda minhā", *Majalla al-Majma al-Fıqh al-ʾIslāmī: Rābıta al-ʿĀlam al- ʾIslāmī* 15, no.17 (1425/2004): 60; ʿAmr, *al-Mustajaddāt fī wasāil al-ithbāt,* 443.

12 İbrahim Yılmaz, "İslām (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübūtu", İslām Hukuku AraştırmalarıDergisi, no. 22 (Ekim 2013): 63, 111. See also. ʿAli Muḥyiddīn al-Qaradāghī, and ʿAli Yusuf Muḥammadī "al-Baṣma al-wirāthiyya min manẓūr al-fıqh al-ʾIslāmī", in *Fıqh al-Qadāyā al-tıbbiyye al-muāsıra* (Bairut: Dār al-beshāir al-ʾIslāmiyya, 2005): 339-340; *Qarārāt al-majma al-fiqh al- ʾIslāmī bi Makka al-Mukarrama*, al-Davarāt min al-ʾūla ilā al-sābiata aşara, al- al-Qarārāt: nim al-ʾūla ilā al-sānī baʿd al-mia (1988-2004) "Qarārāt al-davra al-sādisata aşara, al-Qarār al-sābiʿ: Bi Shaʾn al-baṣma al-wirāthiyya wa majāl al-istifāda minhā" (5-10 January, 2002): 343; Saduddin Masʿad Ḥilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya wa ʿalāiquha al-Shar'iyya: dirāse fiqhiyya muqārana* (Quwayt: Jāmia al-Quwayt, 2000), 35.

13 For the uses of DNA fingerprint test see. Rıfat Erten et al.,.,"Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 45, no. 1-4 (1996): 573-588.

also emphasized the place of DNA fingerprint test as a means of proof.[14] In this study, we will only dwell upon "Denial of Paternity with DNA Fingerprint Test in Islāmic Family Law".

1. MODERN ISLĀMIC LEGISTS' APPROACHES to DENIAL of PATERNITY with DNA FINGERPRINT TEST

It is quite normal that DNA fingerprint test, which is a scientific and modern means of proving, is not given place in classical Islāmic law. In classical Islāmic legal doctrine, the only means of proof that can be related with the DNA fingerprint test, which is based on genetic similarity, is "kıyāfa"[15] proof.[16]

In parallel with developments in science and technology, Islāmic legalist examined the validity of DNA fingerprint test in Islāmic law as a means of proof in proving crimes like homicide and adultery as in the proof and denial of paternity. In the final declaration of the symposium organized in Kuwait in 1998 on the place and uses of DNA fingerprint test in Islāmic law, the following overall conclusion was drawn:

[14] For a study on the place of DNA fingerprint test as a means of proof in Islāmic law and determination of paternity with DNA fingerprint test see. Yılmaz, "İslām (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübūtu", 63-112.

[15] "Kıyāfa", which also means the science of "Trace/lineage", is "reaching the conclusion that there is paternity relation between two individuals based on physiological similarity (phenotype). Those who are engaged in this science are called "kāif/iz-lineage experts" see. Mehmet Tayşi, "Kıyâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, vol. 15 (Ankara: TDV, 1997), 508.

For the views of Islāmic scholars on "kıyāfe" (physiological similarity) as a means of proof for "concluding that there is a paternity relation between two individuals based on phisiological similarity (phenotype) see. Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, ed. ʿAbdullah ibn ʿAbdulmuhsin al-Turkī and ʿAbdulfattah Muḥammad al-Huluv (Riyadh: Dār al-ʿālem al-kütüb, 1998), 8: 371-373; İbn Hazm, *al-Muḥallā* (Cairo: İdāra al-tıbāa al-munīriyya, 1352h.) 10: 149-150; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Turuq al-ḥukmiyya fi al-siyāsa al-Shar'iyye*, ed. Nāyif ibn Ahmed al-Hamad (Makka: Dār al-ʿālam al-fawāid, 1428h.). 1/2: 573-575; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Zād al-maād,* ed. Shuayb al- ʾArnawut and ʿAbd al-Kadīr al- ʿArnawut (Bairut: Muassasa al-Risāla, 1994), 5: 418-421; Zuḥaylī, al-Fıqh al-ʾislāmī *ve edilletüh*, 7: 680-681; Khatīb, *Thubūt al-nasab*, 249-250; Mohammed Muṣtafa al-Zuḥaylī, *Wasāi al-ʾithbāt fī al-sharīaʿ al-ʾislāmiyya fī al-muāmelāt al-madaniyya wa al-aḥwāl al-shakhsiyya* (Dimashq-Bairut: 1982), 1/2: 542 vd.; Tayşi, "Kıyāfe", 508.

[16] For the relation between "kıyāfe" proof and DNA fingerprint test as a means of proof see. Yılmaz, "İslām (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübūtu", 80-81, 97-99.

DNA fingerprint is a genetic makeup that specifically indicates the identity of each individual. DNA fingerprint gives almost flawless results especially in determining and identification of biological father in forensics. In most cases other than ecclesiastical punishments, they are accepted as irrefutable presumption by most of the Islāmic scholars. DNA fingerprint test is a modern means of proof, which is regarded as kıyāfe proof by most of the scholars. In solving disagreements about the lineage of illegitimate children, it is not inconvenient to act according to DNA fingerprint test in sharia. However, accepting DNA fingerprint test as a means of proof (in law cases) is left to discretion of public authority that has the right to make and amend laws for social affair.[17]

In the final declaration of the meeting by Islāmic Law Academy in 2002 on DNA fingerprint test as a means of proof also repeated the decisions made in the symposium in Kuwait in 1998[18]. Today, most Islāmic countries have adopted DNA fingerprint test and reached an overall agreement on the legitimacy of DNA fingerprint test[19]. As a matter of fact, family laws in most Islāmic countries give place to paternity with DNA fingerprint in their laws and legal regulations were made on this issue[20].

When the decisions above are taken into consideration, it seems plausible to argue that there is no inconvenience in using DNA fingerprint test as a means of proof in rejecting paternity just as in determination of paternity in terms of Islāmic law. However, in principle late Islāmic law researchers who have positive views of DNA fingerprint test as a means of proof in determination of paternity; have some reservations in terms of its use in denial of paternity.[21] The main point in discussion is whether DNA fingerprint can be used to replace "liʿān/mu'lāna" practice in denial of paternity of a child that was born within wedlock.

In the following section, the views of late Islāmic law researchers on this topic will be presented.

---

17 Hilālī, *al-Başma al-wirāthiyya*, 81-82.

18 *Qarārāt al-majma al-fiqh al-ʾIslāmī,* 343-344.

19 Hilālī, *al-Başma al-wirāthiyya*, 98.

20 See. Hilālī, *al-Başma al-wirāthiyya*, 7-8; Khalīfa ʿAli al-Kaʿbī, *al-Başma al-wirāthiyya wa ʾetheruhā al-ahkām al-fiqhiyya: Dirāsa fiqhiyya muqārana* (Jordan: Dār al-Nafāis, 2006), 83-154.

21 For views on the issue see. Kaʿbī, *al-Başma al-wirāthiyya,* 442-460; Abd al-Rashid Muḥammad Emīn ibn al-Qāsım, "al-Başma al-wirāthiyya wa ḥujjiyyatühā", *Mejelletü'l-adl, Wizāratü'l-adli's-Suʿūdiyya* 6, no. 23 (Rajab 1425): 66-78.

1.1. The View that DNA Fingerprint Test Cannot be used to Replace Liʿān Practice

According to the proponents of this view, in Islāmic law the only legitimate way of denying paternity of a child born within wedlock is liʿān practice. Therefore, DNA fingerprint test cannot substitute liʿān practice. For denial of paternity husband and wife must perform liʿān practice in court.[22]

According to supporter of this point of view, there are many profundities of li'ān, which involves denial in court before public, for couples, family and society and it is deterrent. That is why replacing liʿān with DNA fingerprint test, which can be performed for simple reasons in suspicious cases, can lead to great problems in protecting the respectability of family institution and lineage. In such a case, individuals can resort to DNA fingerprint test in every suspicious occasion instead of preserving the respectability of the family institution and thrusting their spouses. Therefore, it is not a correct approach to pave way to the denial of paternity with DNA fingerprint test.[23]

However, if the husband has strong suspicion that he is not the biological father of the child and has reliable information and documents, DNA fingerprint test can be resorted to do away with the husband's suspicions and to assure the husband before opening a denial of paternity case or without liʿān practice. Before passing on to liʿān practice, the judge can suggest the husband to make DNA fingerprint test.[24] If it is understood that the child belongs to the husband as a result of DNA fingerprint test, liʿān practice can be waived thereby decreasing the number of liʿān cases.[25] Accordingly, it is not permissible for the husband to insist on opening a liʿān case if DNA fingerprint test proves that the child belongs to him.[26]

---

[22] Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 351.

[23] Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 356-357; Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya*, 451.

[24] Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 355.

[25] ʿUmar ibn Muḥammad al-Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya wa madā meshrūiyya istihdāmihā fi al-nasab wa al-jināya", *Majalla Majma al-Fıqh Al-ʾIslāmī: Rābıta al-ʿAlem ʾIslāmī* 13, no. 15 (1423/2002): 58 -59; Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 443-444.

[26] Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 356.

Modern Islāmic law researchers like Ali Muhyiddin al-Qaradāghī,[27] Muḥammad Sulayman al-ʿAshqar,[28] Fuād Ahmed ʿAbdulmunʿim,[29] ʿUmar ibn Muḥammad Sabīl,[30] Wahba Mustafa al-Zuḥaylī,[31] Nāṣır Abdullah al-Mayman,[32] Khalīfa ʿAli al-Kaʿbī,[33] prefer this view.[34] In Islāmic Fiqh Academy in Mecca in 2002, it was concluded that DNA fingerprint test cannot replace liʿān practice and that paternity cannot be denied with DNA fingerprint test.[35]

The evidences and justifications of the proponents of this view are as follows:

1) "It is not for a believing man or a believing woman, when Allah and His Messenger have decided a matter, that they should [thereafter] have any choice about their affair. And whoever disobeys Allah and His Messenger has certainly strayed into clear error"[36].

In the verse above, believers are required to conform to Allah and His Messenger and accept the decree if they have made a decree about an affair. Therefore, it is not licit to discard Allah's decision based on a medical view which indicates suspicion.[37]

---

27 Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 355.

28 Muḥammad Sulayman al-ʿAşkar, "İthbāt al-nasab bi al-Baṣma al-wirāthiyya", *in Ebhāsun ijtihādiyyātun fī al-fiqh al-tıbbī* (Bairut: Muassasa al-Risāle, 2001), 269; Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 58.

29 Fuād Ahmad ʿAbdulmunʿim, "al-Baṣma al-wirāthiyya wa dawruhā fi al-ithbāti'l-jināī bayn al-sharīa ve al-kūnūn". *Muʾtamar al-handasa* al-wirāthiyya *bayn al-sharīa ve al-kānūn, Jāmia al-İmāra* 4 (5-7 May 2002): 1421.

30 Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 56, 58.

31 Wahba Mustafa al-Zuḥaylī, "al-Baṣma al-wirāthiyya wa majālā al-istifada minha", A*māl wa bühūth al-dawra al-sādisa ʿaşara li al-mejma al-fiqh al-ʾislāmī fī Makka al-Mukarrama* 3 (2003): 25-26, 33.

32 Nāṣır Abdullah Mayman, "al-Baṣma al-wirāthiyya wa ḥükmü istihdāmihā fi majāl al-tıbb al-sharʿīa wa al-nasab", *Muʾtamar al-handasa* al-wirāthiyya *bayna al-sharīa ve al-kānūn, Jāmia al-Imāra* 2 (5-7 May 2002): 617-619.

33 Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 450-460.

34 Recent Islāmic law researchers such as Hasan Hathut, Abd al-Sattār Abū Gudde and Ahmad al-Kurdī have also this opinion. See. Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 446, 449.

35 *Qarārāt al-majma al-fiqh al-ʾIslāmī* (decision:7/decision substance: 3), 344; See also. Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 368; ʿAbd al-munʿim, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 1421-1422.

36 al-Akhzab 33/36.

37 Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 447; Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 57- 58.

2) The Prophet (pbuh) ordained "The child belongs to the husband who is married to her. Adulterers are deprived"[38].

As it is understood form the hadith, paternity is principally determined based on marriage. A paternity relation determined within wedlock should be denied with li'an, which is stronger than marriage. Accordingly, the husband accuses his wife of adultery and if this turns out to be true, the husband can deny paternity of the child only with li'an. Therefore, if the husband does not require li'an, there is no sense in making DNA fingerprint test.[39]

3) The fact that Prophet (pbuh) accredited physiological similarity via "kıyāfa"[40] was because of the lack of stronger evidence. Therefore, when stronger evidence is found, similarity is not accredited. The evidence of marriage is stronger than similarity. As a matter of fact, in a paternity case between Sa'd ibn Abi Waqqas (may Allah be pleased) and Abd Ibn Zam (may Allah be pleased), the Prophet (pbuh) did not attributed the paternity of the child to Sa'd ibn Abi Waqqas (may Allah be pleased) because of physical similarity. In contrast, he attributed the paternity of the child to the husband based on stronger evidence, marriage.[41] However, he exercised caution by asking Savda bint Zam'a (may Allah be pleased) to pay attention to veiling when she was with the boy, who was registered as her brother.[42]

4) When Hilāl ibn Umayya (may Allah be pleased) accused his wife of adultery[43] the Prophet (pbuh) administered liʿān and did not take physical similarity into consideration, which emerged later.[44]

---

38 Bukhārī, "Buyūʿ", 3, 100; "Khusumat", 6; "Vaṣāyā", 4; "Maghāzī", 53; "Farāiḍ", 18, 28; "Ḥudūd", 23; "ʾAḥkām", 29; Muslim, "Raḍaʿ", 10; Abū Dāvūd, "Talāq", 33-34; Nasāī, "Talāq", 48; İbn Māja," Nikāḥ", 59; ʾAhmad ibn Hanbal, *Musnad*, VI, 37, 129, 200, 226, 237, 246. (الولد للفراش وللعاهرالحجر)

39 Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 448; Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 57.

40 For narration about the genealogist's ruling that there was a lineage relation between Zeyd ibn Harise and Usame ibn Zeyd due to physiological similarity and the Prophet's (pbuh) welcoming this see. Bukhārī, "Manākıb", 23; "Farāiḍ", 31; Muslim, "Raḍaʿ", 11; Abū Dāvūd, "Talāq", 31; Tirmizī, "al-Walā wa al-Hiba", 5; Nasāī, "Talāq", 51.

41 The explanation of narration has already been mentioned. (See. Footnote: 37)

42 Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 448; Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", s. 56; Zühaylī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 26.

43 For a narration about this incidence see. Buhārī, "Tefsīr/Sūretu'n-Nūr (24), Bābu ve yudrau anha al-azāb", 3; Muslim, "Liān", 11 (nr. 1496).

44 Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 350-352.

5) According to majority of Islāmic law experts, DNA fingerprint test is not used as a means of proof in proving adultery;[45] four witnesses are required for proving adultery and execution of the hadd punishment. Therefore, it is not licit to prioritize or substitute DNA fingerprint test, which is not used in proving adultery and execution of sentence, with li'an.[46]
6) Liʿān is an ecclesiastical practice based on Qur'ān, sunnah and ijma. Therefore, acting upon DNA fingerprint test means abolishment and cancelation of liʿān practice and thus nullifying the verses on this issue[47]. Nullification of a Qur'ān verse can only be possible with nass (explicit statement in Qur'ān and/or in hadith upon which a ruling is based). Today it is not possible to find such a nass. Thus, even if the woman accepts the adultery accusation, the child is attributed to the husband and the husband cannot deny the paternity of the child unless he applies to liʿān practice.[48]
7) Islām encourages proving of lineage even with the weakest proof; however, it is very strict in denial of paternity. Therefore, there is a need for a stronger proof than marriage so that paternity can be denied for a child born within wedlock.[49]
8) As it is a decree whose legitimacy is fixed based on Qur'ān, sunnah and ijma, liʿān practice has a worship aspect[50]. Thus, although experts state that DNA fingerprint test is a legitimate means of proof, it is not licit to cancel liʿān practice and replace it with a new proof/method.[51]
9) In Qur'ān, a husband who accuses his wife of adultery but cannot find a witness to prove it is ordered to apply to liʿān practice. Thus, if the husband does not have any witness other than himself, he should apply to liʿān practice. In this case, quitting liʿān and applying to DNA test would mean making addition

45 *Qarārāt al-majma al-fiqh al-ʾIslāmī,* 344.
46 Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 438; Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 70.
47 al-Nūr 24/6-9.
48 Mayman, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 618.
49 Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 56.
50 In Islāmic law, the decrees whose reason cannot be fully understood with wisdom are called *taabbüdī* decrees. For comprehensive explanation about Taabbudī decrees see. Abdullah Kahraman, "İslam Hukuk Duşüncesinde Taabbudī Hükümler ve TaAbūdiyyātın Sahası Üzerine", *İslām Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 25-57.
51 Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 56-57; Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 450-451, 453.

to Qur'ān verses. The Prophet (pbuh) ordains "He who innovates something in this matter of ours [Islām] that is not of will have it rejected"[52]. Accordingly, turning to DNA fingerprint test by abandoning li'an, which is ordered in Qur'ān, means making addition to Qur'ān. Thus, it is rejected.[53]

10) Applying to lian practice has also some other consequences other than denial of paternity. Therefore, DNA fingerprint test cannot replace liʿān in all aspects.[54]

11) Allah Almighty wanted to keep women's affairs about honor and pudicity secret by legitimating liʿān because in this case it is not apparent whether the husband or the wife is telling lie or the truth. When DNA fingerprint test is administrated, the intention of Shari (the Rule Maker-Allah) to conceal with liʿān is violated. That is why it is not permissible to deny paternity with DNA fingerprint test.[55]

12) Shari gives the husband the right to deny paternity but does not want family secrets to be revealed. If the right to deny paternity with DNA fingerprint test were given, this would mean revelation of family secret in the court. Thus, if the husband insists that his wife has committed adultery and that lineage of the child does not belong to him, he is to use his right to deny paternity by applying to liʿān.[56]

Substitution of DNA fingerprint test with liʿān is a modern issue and there is no foundation in sharia for it. As it is a controversial issue, it is necessary to consult to the Qur'ān verse, "O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it to Allah and the Messenger, if you should believe in Allah and the Last Day.

52 Bukhārī, "Sulh", 5; Muslim, "Aqdiye", 8.

53 Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 68.

54 Mayman, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 618; Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 435. According to Ka'bī for detail the differences between liʿān and DNA fingerprint test see. Kaʿbī, *al-Baṣma,* 436-439.

55 Māzin ʿIsmāil Haniyye and ʾAhmed Ziyāb Shuvaydah, "Nafy al-nasab fi al-fiqh al-ʾIslāmī wa davr al-haqāik al-ʿIlmiyya allatī al-muāsıra fīhī", *Majalla al-Jāmia al-ʾIslāmiyya (Silsila al-dirāsa al-ʾIslāmiyya)* 16, no. 2 (2008): 16-17.

56 Haniyye and Shuvaydah, "Nafy al-nasab", 17.

That is the best [way] and best in result"[57]. When this verse is consulted, it is understood that it is necessary to act upon liʿān[58].

1.2. The View that DNA Fingerprint Test Can Replace Liʿān

Proponents of this view argue that as it indicates 99,9% certainty in proving and rejecting paternity, DNA fingerprint test replaces liʿān and the court decrees the rejection of paternity according to the result of DNA fingerprint test. There is no need for additional li'an.[59] Accordingly, the husband reveals that his wife is pregnant and if he is sure that the child does not belong to him, he waits till birth and applies to DNA fingerprint test. If it is understood that the child does not belong to the child as a result of DNA fingerprint test, the judge rules that paternity of the child does not belong to the husband without liʿān practice.[60]

Some modern Islāmic law scholars like, Muḥammad Muhtār al-Salāmī,[61] Yusuf al-Qaradāwī,[62] Ṣaduddin Masʿad Hilālī,[63] ʿAli Muḥyiddīn al-Qaradāghī,[64] İbrahim Ahmad Othman,[65], Bandar ibn Faḥd al-Suwaylim[66] prefer this view. Ṣaduddin Masʿad Hilālī, who is one of the leading proponents of the view that DNA fingerprint test can be used as means of proof in the denial of paternity as in proving of paternity, states the following considerations with regard to the issue:

If it is certainly understood with DNA fingerprint test that pregnancy or the child is not related to the husband, there is no need for lian practice. However, in

57 al-Nisā 4/59.

58 Kaʿbī, al-Baṣma al-wirāthiyya, 450.

59 Kaʿbī, al-Baṣma al-wirāthiyya, 442.

60 Hilālī, al-Baṣma al-wirāthiyya, 351-352.

61 Muḥammad Muhtār al-Salāmī, "al-Tahlīl al-biyolojī li al-jināt al-bashariyya wa ḥujjiyyatüha fī al-ithbāt", *Muʿtamar al-handasa wirāthiyya bayn al-sharīa wa al-qānūn*, *Jāmia al-İmāra* 2 (5-7 May 2002): 456. See also. Hilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya*, 80-81.

62 Abd al-Rashīd Muḥammad ibn Qāsım reports that Yūsuf al-Qaradāwī stated that paternity can be denied as a result of DNA fingerprint test in the Islāmic Fiqh Academy organized in Mecca on 9 September 2002 without liʿān procedure. See. Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 67.

63 Hilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 351-352.

64 Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 355.

65 İbrahim Ahmad ʿOsman, "Davr al-Baṣma al-wirāthiyya fī Qadāya ithbāt al-nasab wa al-jerāim al-jināiyya", *al-Muʾtamar al-Arabī al-awwal li ʿulūm al-adilla al-jināī wa al-tıbb al-sharʿ ıyyi,* Jāmia aj-Nāyif al-Arabiyya li al-ʿulūm al-amniyya (Riyādt: 2007): 23.

66 Bandar ibn Faḥd al-Suwaylim, "al-Baṣma al-wirāthiyya wa etharuhā fī al-nasab", *Majalla al-adl, Wizāra al-adl al-Ṣuʿūdiyya* 37 (Muharram 1429): 151.

this case the woman reserves the right to ask for liʿān in the face of the possibility that the woman has become pregnant as a result of forced or suspicious sexual intercourse. Accordingly, DNA fingerprint test is a proof in favor of or against the husband, such that approval of husband's claim via DNA fingerprint test renders liʿān unnecessary and paternity is denied as a result of DNA test. However, if DNA test results against the husbands claim, he is given the *qazif* (inaccurate accusation of adultery) punishment. However, according to the view which states that "qazif punishment is the right of the woman; she can demand that the sentence not to be executed"[67], qazif punishment might not be executed. Or qazif punishment is executed as the husband accuses his wife of adultery but not because of denial of paternity.[68]

In his second discussion of the issue, ʿAli Muḥyiddīn al-Qaradāghī makes the following statements about the issue:

If the adultery of the woman becomes definite with the confession or testimony and it is understood that the woman is pregnant, it is not ruled that pregnancy is not by the husband with the absolute existence of adultery because of the marriage evidence which renders paternity certain. In this case, it is possible that the wife has become pregnant before or after adultery. Therefore, there is not a causal relation between proving adultery and denial of paternity. In this case, the husband can do two things: First, he can keep silent and accepts the paternity of the child because of marriage proof. Second, he can reject the paternity of child as it is suspicious that the child is from him. In the second case, the husband is not sentenced to qazif punishment as it is proven that the woman has committed adultery with confession or by witnesses, and liʿān is not necessary. The Qur'ān verses on this issue necessitate liʿān when adultery cannot be proven with four witnesses or when it is not confessed. Proving of adultery also renders liʿān unnecessary. Therefore, an absolute proof like DNA fingerprint test which proves –just as testimony or confession- that the child is not from the husband, renders liʿān unnec-

---

67 For this view see. Ibn al-Humām, *Fatḥ al-Qādīr,* 4: 251; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 138.

68 Hilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya*, 351-352.

essary because upon proving adultery, the marriage proof is afflicted. Thus, marriage does no longer have power to resist against such powerful proof like DNA fingerprint test.[69]

The evidences and justifications of the proponents of this view are as follows:

1) In Qur'ān it is ordained that "And those who accuse their wives [of adultery] and have no witnesses except themselves - then the witness of one of them [shall be]."[70]

The reason why the husband is ordered to apply to liʿān is that it is not possible for the husband to prove that his wife has committed adultery and that the child is not his child. However, with the development of science and technology, the husband is no longer alone in his accusation and DNA fingerprint test, which is determined with scientific truth, has become a sort of witness for him. DNA fingerprint test can give almost a hundred percent certainty (99,9%). Therefore, it saves the husband from the qazif (adultery accusation) punishment. That is why if it is understood with DNA fingerprint test that the child does not belong to the husband, the paternity of the child is denied without needing li'an.[71]

2) In the Qur'ān verses which orders liʿān practice, it is mentioned that the punishment quashed and paternity is denied. Therefore, there is not a causal relation between the denial of paternity and liʿān practice. With li'an, the husband is saved from qazif punishment; however, if it is understood as a result of DNA fingerprint test that the husband is the father of the child, the paternity of the child is attributed to the husband even if liʿān has already been applied.[72]
3) In Qur'ān, it is stated that "And a witness from her family testified. "If his shirt is torn from the front, then she has told the truth, and he is of the

---

[69] ʿAli Muḥyiddīn al-Qaradāghī, "al-Baṣma al-wirāthiyya min manẓūr al-fıqh al-ʾIslāmī", *Majalla al-Majma al-Fıqh al-ʾIslāmī* 14, no.16 (1424/2003): 58. According to Qaradāghī, the same edict is valid for woman who got pregnant as a result of rape or suspicious sexual intercourse. In such cases, the husband has the right to reject the paternity of the child as a result of DNA fingerprint test. See Qaradāghī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 59.

[70] al-Nūr 24 /6.

[71] Salāmī, "al-Tahlīl al-biyolojī", 456; Suwaylim, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 152; Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya" 355-356.

[72] Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 71.

liars. But if his shirt is torn from the back, then she has lied, and he is of the truthful" and "So when her husband saw his shirt torn from the back, he said, "Indeed, it is of the women's plan. Indeed, your plan is great"[73]. In this incidence, the fact that Prophet Yusuf's (pbup) shirt was torn from the back was accepted as evidence in favor of him. Thus, DNA fingerprint test is also considered as testimony in favor of the husband.[74]

4) As DNA fingerprint test is based on material and biological data, its results indicate certainty and its result is to be accepted according to sharia law as sharia does not conflict with wisdom and science. Accordingly, if the husband opens a case for denial of paternity even if it is understood that the child belongs to the husband as a result of DNA fingerprint test, husband's asking for liʿān to deny the child's paternity is nothing but to obstinate with data based on science and wisdom. Sharia law is excluded from decree based on obstinacy. Therefore, liʿān is not a kind of worship. Once it is understood that the child's lineage is from the husband, it is not correct for the husband to apply to liʿān application for denial of paternity.[75]

5) The husband's application to "li'an" practice for accusing his wife with adultery or for denial of paternity is an exceptional rule that can be applied when there is no other evidence. The main rule is that adultery is to be proven with four witnesses. Accordingly, if it is known for certain that the husband did not have sexual intercourse with his wife and if the woman gets pregnant in this period, the husband waits till birth and DNA fingerprint test is done. If the DNA fingerprint test indicates that the child does not belong to the husband, it is proven that the woman has committed adultery and that the child belongs to someone else. Therefore, once it is proven that the woman has committed adultery, paternity is denied without liʿān procedure.[76]

---

73 Yusuf 12/26-28.

74 Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 71.

75 Salāmī, "al-Tahlīl al-biyolojī", 456; Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya",72.

76 Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya*, 442.

6) Islāmic law experts state that paternity is rejected without liʿān in some cases when it is known for sure that the child does not belong to the husband.[77] Accordingly, if it is understood that the child does not belong to the husband based on DNA fingerprint test, the paternity of the child is rejected without liʿān procedure.[78]

1.3. The View that DNA Fingerprint Test Supports the Proof of Paternity or Denial of Paternity with Liʿān

According to the proponents of this view, the paternity of a child who is born within wedlock can be only rejected with li'an. DNA fingerprint test can be used as supplementary evidence for proving of paternity or the necessity of liʿān procedure.[79] Accordingly, if the husband has opened a denial of paternity case, the judge wants DNA fingerprint test before liʿān procedure because the condition for the husband to apply for liʿān procedure is that he cannot prove with witnesses. Therefore, the wife or the husband finds a witness with DNA fingerprint test.[80]

According to the proponents of this view, if DNA fingerprint test indicates that the child belongs to the husband, liʿān is not necessary. In this case, DNA fingerprint test reiterates that the child belongs to the husband and it is doubtless that the child belongs to the husband. In such a case, the husband does not have the right to open a case for li'an.[81] However, if DNA fingerprint test indicates that the child does not belong to the husband, the husband has to open a liʿān case for the denial of paternity. The denial of paternity cannot be ruled only based on DNA fingerprint test. In this case, DNA fingerprint test supports the husband in opening liʿān case for denial of paternity.[82]

On the other hand, according to the proponents of this view, if liʿān is administrated before applying for DNA fingerprint test and it is ruled that the child does not belong to the husband, and if it is later understood with DNA fingerprint test that the child belongs to the husband, DNA fingerprint test supports the proof

---

77 For example see al-Māwardī, *al-Ḥāvī al-kabīr fi fiqh madhhab al-Imām al-Shāfiī,* ed. Ali Muhammed Muawwad and Adil Ahmed Abd al-Mawjūd (Bairut: Dār al-kütüb al-ʿilmiyya, 1994), 11: 159; Ibn Qudāma, al-Mughnī, 11: 167-168.

78 Suwaylim, "al-Başma al-wirāthiyya", 151.

79 Wāṣıl, "al-Başma al-wirāthiyya", 81; Qāsım, "al-Başma al-wirāthiyya", 67, 75-76.

80 Qāsım, "al-Başma al-wirāthiyya", 78.

81 Wāṣıl, "al-Başma al-wirāthiyya" 81-82; Qāsım, "al-Başma al-wirāthiyya", 67.

82 Qāsım, "al-Başma al-wirāthiyya", 78.

of marriage. Therefore, the husband does not have the right to apply for liʿān procedure for the denial of paternity of a child whose lineage is proven with DNA fingerprint test.[83]

As it can be understood from the explanations made above, DNA fingerprint test is used as a proof not for denial of paternity but for proving paternity. Therefore, if it is understood as a result of DNA fingerprint test that the child does not belong to the husband, paternity is not rejected based only on DNA fingerprint test, the husband has to apply for liʿān procedure.

This point of view which is adopted by late Islāmic law researchers like Naṣr Farīd Wāṣıl,[84] Abd al-Rashid Muḥammad Emīn al-Qāsım, [85] and Ṣaʿd al-Anzī[86], partially tallies with the first view that DNA fingerprint test cannot replace liʿān procedure. However, the proponents of this view cut loose from the first view by stating that "When it is understood that the child belongs to the husband with DNA fingerprint test, the husband cannot open denial of paternity case and that lineage cannot be rejected with lian".

Some of the proofs and justifications of the view which basically argues that if DNA fingerprint test proves that the husband is the father, liʿān procedure is not necessary are as follows:

1) Islām encourages the proving of paternity even with the weakest proof so as to protect the child's rights of lineage. DNA fingerprint test indicates certainty. Accordingly, if DNA fingerprint test confirms that the child belongs to the husband, the husband does not have the right to deny the paternity of the child via li'an.[87]

[83] Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya" 82. In 1995, in a denial of paternity case opened in Cairo, Eygpt, the husband denied the lineage of the child with li'an procedure. However, upon the woman's request the court asked DNA test report from forensic department. The report indicated that the child belongd to the husband and the court decreed that the child's lineage belongs to the husband (Kaʿbī, al-Baṣma al-wirāthiyya, 483-485.) Similarly, Eygpt Fatwa Department also gave the fatwa that the lineage of the child should be assigned to the husband if the DNA test report indicas that the child belongs to the husband even if he had already rejected paternity with li'an procedure. See Kaʿbī, al-Baṣma al-wirāthiyya, 485-486.

[84] Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 81-82.

[85] Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 73.

[86] Hilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya*, 81.

[87] Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 82.

2) Today there can be some corrupt husbands/fathers who apply to liān procedure to deny the paternity of their own child. Therefore, to prevent husbands from denying their children's paternity via slandering their wives using li'an, it is not licit for the husband to apply for liʿān procedure if it is found out that the child belongs to the child via DNA test.[88]
3) Islām is excluded from rendering a ruling that is contradictory with wisdom, logic and reality. Such that, if an individual argues that someone else who is at the same age as him is their child and find witnesses for this, it is not possible for Islām to approve something like this which is contrary to wisdom. In the same way, if a man and a woman who live so far away from each other that sexual intercourse between them is impossible get married and if the woman gives birth to a child, it is not possible to attribute the paternity to the husband according to majority of Islāmic law experts. Rendering a verdict according to views of majority[89] does not mean to deny the principle that "the child belongs to the owner of the bed" (marriage proof). Therefore, if it is understood that the child belongs to the husband with DNA fingerprint test, the husband's application for liʿān for denial of paternity is not accepted. In other words, arguing that the husband who knows that the child belongs to him as a result of DNA fingerprint test can open liʿān case is legitimate in terms of Islāmic law means endorsing that Islām contradicts with wisdom and science.[90]
4) The legitimacy of liʿān is confined with the lack of any witness other than the husband. As it is understood that if there is a proof other than testimony, there is no need to apply liʿān procedure. As a matter of fact, if the husband accuses his wife of adultery and the woman confesses her offense, there is no need for li'an. Similarly, if the husband accuses his wife of adultery and if DNA test indicates that the child belongs to the husband, the husband cannot apply for liʿān procedure. The husband insistence on liʿān procedure in this case means contradicting with wisdom and science

---

88 Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 82.

89 See for the opinion of majority Ibn Rushd al-Hafīd, *Bidāya al-mujtahid wa nihāya al-muqtasid,* ed. Taḥa Abd al-Raūf Ṣaʿd. (Bairut: Dār al-Jīyl, 2004), 2: 573-574; Māwardī, *al-Ḥāvī al-kabīr*, 11: 159-162; Ibn Qudāma, al-Mughnī, 11: 168-169.

90 Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya",73.

because it is not part of worship to apply to liʿān procedure for denial of paternity. In other words, it is not licit for the husband who accuses his wife of adultery and claims that the child given birth does not belong to him to open a denial of paternity case (in spite of the fact that DNA fingerprint test proves that the child belongs to the husband) by considering liʿān as a religious service.[91]

5) In Qur'ān it is stated that, "Call them (your children) by their fathers. It is more just in the sight of Allah"[92]. Therefore, if it is understood as a result of DNA fingerprint test that the child belongs to the husband, the husband does not have the right to apply for liʿān procedure to reject the paternity of the child and to ask for attribution of the lineage to someone else.[93]

2. DISCUSSION

Human beings can be physically similar and different for each other.[94] Similarly, although genotypic characteristics (biological and genetic structure) of human beings are largely similar[95] there are some differences as well.[96] Hence, it is scientifically proven that human beings who physiologically look very similar to each other are different in terms of some biological/genetic (genotype) characteristics like "finger print, voice, smell and DNA fingerprint".[97]

In Qur'ān, it is stated that "And on the earth, are signs for the certain [faith] and in yourselves. Then will you see? And in the heaven, is your provision and whatever you are promised. Then by the Lord of the heaven and earth, indeed, it is truth- just as [sure as] it is that you are speaking"[98]; and that "We will show them Our signs in the horizons and within themselves until it becomes clear to them that it is the truth. But is it not sufficient concerning your Lord that He is, over all things, a Witness?"[99]. This indicates that human beings will witness many scientific

---

[91] Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 73-74.

[92] al-Aḥzab 33/5.

[93] Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya",74-75.

[94] Bk. al-Rūm 30/20, 22; al-Fātır 35/28.

[95] Seda Ercan Akkaya et al.,. (9. *Sınıf) Biyoloji Ders Kitabı* (Ankara: MEB, 2012), 56.

[96] Klug et al., *Genetik Kavramlar*, 567; ʿAmr, al-Mustajaddāt fī wasāil al-ithbāt, 443.

[97] Yasin bin Nāsır bin Muḥammad al-Khatīb, "al-Baṣma al-wirāthiyya: mafhūmuhā ve hujjiyyātuhā wa majālāt al-istifādati minhā wa al-hālāt al-latī yumnau ʿamaluhā fīhī", *Majalla al-adl* 41 (Muharram 1430): 176.

[98] al-Zāriyāt 51/20-23.

[99] al-Fussilat 41/53.

miracles/proofs that demonstrate the existence and might of Allah in macro and micro universe (in the creation of human being and universe).[100]

As pointed out in the expression that "In yourselves (your creation/biological structure)" in these verses[101], one of the evidences, perhaps the most important one, that indicates the existence and might of Allah, is that everyone is created with a unique genetic structure, that is the DNA fingerprint.[102] Hence, today Islāmic law scholars agree that DNA fingerprint test is a legitimate as a means of proof.[103]

On the other hand, Islāmic law experts agreed that marriage evidence is fundamental in proving paternity[104] and stated that there must be stronger evidence than marriage for denial of paternity. Therefore, they pointed out that paternity of a child born within wedlock cannot be denied due to "physiological similarity", which is a weaker proof than marriage.[105]

Hanbali canonist Ibn Kudame (d. 620/1223) makes the following assessment on this issue:

---

[100] Qaradāghī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 32-33; Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya" 61; Suwaylim, "al-Baṣma al-wirāthiyya", the fact that preposition (sin /س) in verse 82 and 83, which indicates future, is used and mentioning of more than one proofs is also interesting. In these verses, it is indicated that new proofs that indicates the existence and greatness of Allah will emerge and that there are more than one proofs in the biological structure of human beings. In this sense, the cell, which makes up the building blocks of human beings and the nucleus, chromosome and DNA spiral in cells each make up one verse (Kaʿbī, al-Baṣma al-wirāthiyya*,* 6-7, 24-26.)

[101] In interpretations of Qur'ān, it is pointed out that the expression "*yourselves*" indicates "human beings biological creation and their biological building blocks". See Ibn Kathīr, ʿIsmail. *Tefsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*, ed. Mustafa Sayyid Muḥammad et al.,. (Cairo: Muassasa Qurtuba, 2000) 12: 250.

[102] Qaradāghī and Muḥammadī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 338-339; Hilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya*, 85; Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 6, 24, 26.

[103] See. Zühaylī, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 16-23; Hilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 112; Abd al-Munʿim; "al-Baṣma al-wirāthiyya", 1377-1382; Sabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 55,60; Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 61-63.

[104] See. Marghīnānī, *al-Hidāya Sharhu Bidāya al-mübtadī* (Istanbul: Dāru Kahraman, 1986), 2: 23; Abū Ishāk İbrahim ibn Alī al-Shirādhī, *al-Muhedhdhab fī al-fiqh al-ʾImām al-Shāfiī,* (Bairut: Dār al-kütüb al-ʿilmiyye, 1995), 3: 78; Ibn Qudāma, al-Mughnī, 11: 152, 159; Ibn Qayyim, Zād al-maād, 5: 410; Zaydān, *al-Mufaṣṣal,* 9: 319-320; Hayreddin Karaman, *Mukayseli İslām Hukuku* (İstanbul: Nesil Yay., 1987), 1: 336-337; Zuḥaylī, al-Fıqh al-ʾislāmī, 7: 681.

[105] Shirādhī, *al-Muhedhdhab*, 3: 82; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 158-159; Ibn Qayyim, al-*Turuq al-ḥukmiyya*, 1/2: 587-588; Muḥammad ibn Ali ibn Muḥammad al-Shavqānī, *Nayl al-ʾawtār* (Riyadt: Dāru Ibn Qayyim, 2005), 8: 280-287; Muḥammadī, *Ahkām al-nasab*, 398-405.

All human beings are descendants of Adam and Eve. They have different colors and creation. If children were not physiologically different from their parents all parents would have the same appearance. Therefore, physiological similarity (or child's not resembling his/her father) is a weak proof for the denial of paternity. Marriage is a strong proof. A strong proof is not abandoned because it conflicts with the weak one. As a matter of fact, in the case between Sa'd ibn Abi Waqqas (may Allah be pleased with him) and Abd Ibn Zam (may Allah be pleased with him.), Prophet (pbuh) did not act according to the similarity but to stronger proof of marriage although the child resembled Utbe and ruled that the child belonged to Abd ibn Zam.[106]

The apparent decree understood from the general approach and the Prophet's (pbuh) practice is that one cannot act according to "physiological similarity" in denial of paternity, in the legal doctrine there are some views that "physiological similarity" can be taken into consideration[107]. Besides, there are also some indications in the Prophet's (pbuh) practices and expressions that "physiological and genetic similarity" can be taken into consideration. As a matter of fact, in the case between Sa'd ibn Abi Waqqas and Abd ibn Zam[108], although the Prophet (pbuh) ruled that the child's paternity belonged to the one who is married to the woman, but the Prophet (pbuh) by asking the child's daughter Sevde ibn Zam (May Allah be pleased with her) to pay attention to veiling when her brother is with her indicated that "physiological similarity" can also be taken into consideration.[109]

Similarly, in the case of Hilal ibn Umeyye, the Prophet (pbuh) "Go and find out. If the woman gives birth to a child with eyes kohl-rimmed eyes and large hips and calves, this child is by Sherik ibn Sehma. "The woman really gave birth to such a child". Prophet (pbuh) stated: "If it had not been that decree in Allah's book been

---

106 Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 158-159. For similar assessments see. Ibn Qayyim, al-*Turuq al-ḥukmiyya,* 1/2: 587-588.

107 According to a view reported from Shāfiis, some Hanbalis and Ahmad Hanbal, it is licit to deny lineage based on phisiological similarity. (Ibn Qudāma, al-Mughnī, 11: 159; Muḥammadī, *Ahkām al-nasab*, 399-404.)

108 The deduction of the rule about the narration on this topic has already been mentioned.

109 Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 158-159; Ibn Qayyim, *al-Turuq al-ḥukmiyya*, 1/2: 587-588; Ibn Qayyim, *Zād al-maād,* 5: 410; Shavqānī, *Nayl al-ʾawtār*, 8: 291-292; Badruddīn al-ʿAynī, *Umde al-Qārī şarhu Sahīh al-Bukhārī* (Egypt: 1972*),* 15: 330.

fulfilled, I would have things to do with her"[110]. This indicates that the Prophet (pbuh) accepted "physiological similarity" as a proof and that if liʿān had not been applied, he could have ruled based upon "physiological similarity" proof in spite of the marriage proof.[111]

On the other hand, DNA fingerprint proof, which is based on "genetic similarity" in proving and denial of paternity, is stronger than "kıyafe"[112] proof, which is based on "physiological similarity". Such that, in the case of kıfaye, the paternity is proven following from physiological similarity between the child and father.[113] In DNA fingerprint test, the biological materials taken from the father and the child are examined with scientific methods and paternity is proven (or denied) based on genetic similarity between the child and parent.[114] Therefore, DNA fingerprint test as a means of proof, gives more reliable and definite results than kiyafe.[115] As a matter of fact, today DNA fingerprint test is accepted as a reliable means of proof in paternity and homicide cases.[116] Therefore, DNA fingerprint test should also be accepted as a reliable and recognized means of proof in Islāmic law.[117]

As it is understood from the nasses on the issue[118] liʿān is legitimate when a husband accuses his wife of adultery but cannot find four witnesses.[119] Hence, the husband accuses his wife of adultery and proves this with four witnesses or if the woman confesses her offense, liʿān is not necessary and the woman is sentenced

110 Bukhārī, "Tafsīr", Ṣūra al-Nūr (24), Bābu wa yudrau anha al-ʿazāb, 3; Muslim, "Liān" (tradition number: 11/1496).

111 Shirādhī, *al-Muhedhdhab*, 3: 82; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 159; Ibn Qayyim, *al-Turuq al-ḥukmiyya*, 1/2: 587; Ibn Qayyim, *Zād al-maād*, 5: 403; ʿAynī, *Umde al-Qārī,* 15: 333.

112 See. Tayşi, "Kıyāfe", 508.

113 Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 8: 159

114 Kāsım, "al-Basmatü'l-virāsiyye ", 60-61.

115 Qaradāghī, "al-Baṣma al-wirāthiyya" 55-57; Ṣabīl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 59-62; Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 77-79; Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 60-61.

116 See. Hilālī, *al-Baṣma al-wirāthiyya*, 84-85, 242; Hatīb, "al-Basmatü'l-virāsiyye", 171.

117 Salāmī, "al-Tahlīl al-biyolojī", 456; Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya",72; Wāṣıl, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 82.

118 al-Nūr 24/6-9.

119 al-Nūr 24/6.

to adultery punishment because the adultery offense is proven with witnesses and there is no need for liʿān procedure.[120]

Then, in proving adultery as in the case of denial of lineage, the husband who claims that the pregnancy of his wife and the child who is born within wedlock is not by him and who proves this with DNA fingerprint test, should have the right to deny the child's lineage. Accordingly, if it is understood that the child is by the husband as a result of DNA fingerprint test, the husband is sentenced to qazif punishment (accusing his wife of adultery). However, if it is understood that the child is by someone else, the lineage of the child cannot be attributed to the husband and the wife is not sentenced to adultery punishment [121] because of the possibility that pregnancy could be as a result of coercion (rape)[122] or as a result of suspicious sexual intercourse.[123]

On the other hand, Islāmic law experts state that in case a woman who is married gets pregnant because of suspicious sexual intercourse or forced sexual intercourse, the husband cannot apply to liʿān procedure,[124] and that the situation is submitted to the appraisal of the kaif (genealogy experts) whose decision will prove the child's lineage.[125] Accordingly, the husband can want to deny the paternity of the child based on DNA fingerprint test result for accurate determination

---

[120] Ibn Rushd, *Bidāya al-mujtahid*, 2: 199; Shirādhī, *al-Muhedhdhab*, 3: 77, 85; Shirbīnī, *Mughnī al*-muḥtāj (Bairut: Dār al-maʿrife, 1997), 3: 500-501; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 141. See also. Zaydān, *al-Mufaṣṣal,* 8: 331; Hilālī, *al-Başma al*-wirāthiyya, 343.

[121] Hilālī, *al-Başma al-wirāthiyya,* 351-352. On this issue also see Sabri Erturhan, "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, no. 2 (2012): 39-43.

[122] See if one is forced to have sexual intercourse, s/he is not sentenced to adultery punishment. Ibn Rushd, Bidāya al-mujtahid, 2: 692-693; Ibn al-Humām, Fatḥ *al-Qādīr*, 5: 200-202; Shirbīnī, *Mughnī al*-muḥtāj, 4: 188; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 160, 12: 347-348. Also see. Udah, Abd al-Qadīr. *al-Tashrī al-jināī al-islāmī (*Bairut: Müassasa al-Risāle,1989), 2: 364-366.

[123] For suspicion quashing adultery see. Marghīnānī, *al-Hidāya*, 2: 100-105; Udah, *al-Tashrī al-jināī al-islāmī*, 2: 359-364; Abū Zahra, *al-Ahwāl al-shasiyya*, 147-153. The cases that lead to adultery punishment are the followings: sexual intercourse from anus, sexual intercourse with a dead woman, having sex with a girl under age, coercing of woman or man for adultery existence of wedding suspicion (vicious wedlock), suspicious sexual intercourse (by mistaking him/her with his/her spouse), not knowing that adultery is illicit (Zuḥaylī, *al-Fıqh al-ʾislāmī*, 6: 26-36.)

[124] Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 160.

[125] Shirādhī, *al-Muhedhdhab*, 3: 80; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 172. Hanbali canonist Ibn Qudāma states that if there is dounbt that the child born within iddet (waiting period for woman to remarry after divorce), the case is also presented to geneologist see. Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11:241-262.

of legal consequences of proving paternity. He does so without accusing his wife of adultery within the period of marriage and without trying to divorce her with liʿān due to the possibility that the wife was forced to adultery (rape) or suspicious sexual intercourse or that the women got pregnant before marriage.

We want to point out that DNA fingerprint test cannot fully replace liʿān procedure in all aspects; therefore, the view that DNA fingerprint test should be invalid for the denial of lineage is[126] not right. Of course, the two issues are different from each other and it is not possible that they have the same results. The aim of denial of paternity with DNA fingerprint test is to prevent the misattribution of a child's lineage to the husband, and to enable legal determination and registration of the rights and responsibilities of the father based on the proving of lineage. Therefore, when the husband wants the denial of lineage with DNA fingerprint, he might not be aiming to divorce and lead to other consequences. Liʿān application can be only for divorce, it can also include denial of paternity. Accordingly, if a husband who opens a denial of paternity case based on the result of DNA fingerprint test, he can also open a separate case for divorce or use his right to divorce. Therefore, just as there is not a causal relation between liʿān procedure and denial of paternity,[127] there might not need to be a causal relation between denial of paternity case based on DNA fingerprint test and divorce.

CONCLUSION

DNA fingerprint test is a modern and scientific means of proving, which is not included in classical Islāmic law books. Therefore, late Islāmic law researchers have put forward different views whether DNA fingerprint test should be a binding means of proof. However, when the views and justifications of both sides are assessed, it is understood that the view that DNA fingerprint test can be a binding and legitimate proof in the denial of the paternity just as it is in proving paternity is right.

It is possible to summarize the results of our study on DNA fingerprint test as a means of proof in denial of paternity in Islāmic law as follows:

[126] Mayman, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 618; Kaʿbī, *al-Baṣma al-wirāthiyya,* 435-439.

[127] Qāsım, "al-Baṣma al-wirāthiyya", 71.

1) The determination of the paternity is closely related to many legal issues like inheritance, custody, restraining of marriage, alimony, ransom payment[128] and testimony.[129] Therefore, it is important to determine and register paternity accurately.
2) In Islāmic law, in line with the edict of hadith "The child belongs to the husband married to the woman. Adulterers are deprived"[130], the lineage of the child who is born within wedlock is attributed to the husband. However, if it is understood that the child is born as result of adultery or pregnancy occurred in a period before marriage, the husband is given the right to deny paternity through "li'an" or without "liān".[131]
3) Accordingly, if the husband accuses his wife of adultery by claiming that the child born within wedlock is not by him but cannot prove this with four witnesses; he opens a denial of paternity case and denies the child's paternity with liʿān procedure. If the woman gets pregnant before marriage, or if it is impossible for the husband to be the father because of biological and physiological reasons and because of impossibility of sexual intercourse as the spouses are far away from each other, the husband has the right to open a denial of paternity case without liʿān procedure.[132]
4) On the other hand, "li'an" practice is an exceptional rule for the denial of paternity of a child born within wedlock. The proper practice is to prove that the child is born as a result of adultery with four witnesses or with confession. Therefore, liʿān is not a religious practice that must be performed. As a matter of fact, majority of Islāmic law experts state that liʿān is not necessary when

---

[128] In Islāmic law in unintentional killing or bodily injury, the members of council, professional organization, or the like who are responsible for blood money are called "ākile". See. Hamza Aktan, "Ākıle", *Türkiye Diyanet Vakfi İslām Ansiklopedisi*, vol. 2 (Ankara: TDV, 1989), 248.

[129] Karaman, *İslām Hukuku*, 1: 392; Karaman, *A. İslām Hukuku*, 1: 45, 140; Dönmez, "Nesep", 573.

[130] Bukhārī, "Buyūʿ", 3, 100; "Husūmāt", 6; "Waṣāyā", 4; "Maghāzī", 53; "Farāiḍ", 18, 28; "Hudūd", 23; "ʾAḥkām", 29; Muslim, "Radāʿ", 10; Abū Dāvūḍ, "Talāq", 33-34; Nasāī, "Talāq", 48; İbn Māca," Nikāḥ", 59; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, VI, 37, 129, 200, 226, 237, 246. (الولد للفراش وللعاهرالحجر)

[131] Ibn Rushd, *Bidāya al-mujtahid,* 2: 194; Māwardī, *al-Ḥāvī al-kabīr*, 11: 159; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 122; See also. Muḥammadī, *Aḥkām al-nasab,* 285-287.

[132] Yılmaz, "İslām Aile Hukukunda Nesebin Reddi", 35-45. Besides see. Dönmez, "Nesep", 573-574.

husband accuses his wife of adultery and proves it with four witnesses or when the women confesses it.[133]

5) Therefore, if it is proven that the child belongs to someone else with DNA fingerprint test, which is considered as a binding means of proof in many legal and crime cases including the proving and denial of paternity, the husband should have the right to open a denial of paternity without needing liʿān procedure.
6) On the other hand, proving that the child born within wedlock is a result of adultery with DNA fingerprint test and sentencing the woman to adultery punishment (rejm) are different issues. Therefore, when it is proven that the child belongs to someone else with DNA fingerprint test, the woman is not sentenced to adultery punishment (rejm) because of the possibility that pregnancy was the result of rape or suspicious sexual intercourse.
7) Accepting DNA fingerprint test as a proof does not mean cancelling or changing liʿān procedure; on the contrary, it means rendering liʿān unnecessary by finding a means of proof like DNA fingerprint test, which can substitute it. Therefore, when DNA fingerprint test is not possible, liʿān procedure will continue to be in effect.
8) The fundamental sources of Islām, Qur'ān[134] and sunnah,[135] encourage learning science and acting accordingly. Thus, there should not be any objection in Islāmic law to using DNA fingerprint test, which is a scientific means of proof, and acting according to it in the denial of paternity just as in proving paternity.
9) As a matter of fact, the general principle in the denial of paternity, which is expressed by Maverdi (d. 450/1058) as follows "If scientific truths indicate that the child does not belong to the husband, the paternity of the child is denied without liʿān procedure"[136], indicates that modern and scientific means of

---

[133] Bk. Ibn Rushd, *Bidāya al-mujtahid*, 2: 199; Shirādhī, *al-Muhedhdhab*, 3: 77, 85; Shirbīnī, *Mughnī al-muḥtāj*, 3: 500-501; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 11: 141. See also. Zaydān, *al-Mufaṣṣal,* 8: 331; Hilālī, al-Baṣma al-wirāthiyya, 343.

[134] For example see. Al-Tawba 9/122; Ta-Ḥa 20/114; al-Anbiya 21/7; al-Ankabūt 29/43; al-Fātır 35/28; al-Zumar 39/9; al-Mujādala 58/11.

[135] "Kitāb al-ʿilm" sections of hadith collection can be seen for examples in this issue.

[136] Māwardī, *al-Hāvi' al-kabīr*, 11: 159.

proof like DNA fingerprint test can be taken into consideration for opening denial of paternity case.

10) In conclusion, in line with the edict of the Qur'ān verse "Call them (your children) by their fathers. It is more just in the sight of Allah" (al-Ahzab, 33/5)[137], the husband should have the right to open a denial of paternity case to get paternity proven (or denied) with DNA fingerprint test without needing liʿān procedure.

REFERENCES

ʿAbdulmunʿim, Fuād Ahmad. "al-Başma al-wirāthiyya wa dawruhā fi al-ithbāti'l-jināī bayn al-sharīa ve al-kūnūn". *Muʾtamar al-handasa* al-wirāthiyya *bayn al-sharīa ve al-kānūn, Jāmia al-Imāra al-Mujallad al-Rābiʿ* (5-7 May 2002): 1357-1476.

Akıntürk, Turgut. *Yeni Medeni Kanuna Uyarlanmış Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Publishing, 2004.

Akkaya, Seda Ercan et al.. *Orta Öğretim (9. Sınıf) Biyoloji Ders Kitabı*. Ankara: MEB, 2012.

Aktan, Hamza. "Ākıle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 2: 248-249. Ankara: TDV Publishing 1989.

ʿAmr, Eyman Muhammad ʿUmar. *al-Mustajaddāt fī wasāil al-ithbāt fi al-ibādāt we al-muāmalāt we al-huqūk we al-hudūd we al-jināyāt*. Bairut: Dāru İbn Hazm/al-Dāru al-Osmāniyye, 2010.

al-ʿAshqar, Muḥammad Sulayman. "Ithbāt al-nasab bi al-Başma al-wirāthiyya", *in Ebhāsun ijtihādiyyatun fī al-fiqh al-tıbbī*, 250-269. Bairut: Muassasa al-Risāle, 2001.

Aydın, M. Akif. "Liān". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 27: 172-173. Ankara: TDV Publishing, 2003.

ʿAynī, Badruddīn. *Umde al-Qārī şarhu Sahīh al-Buhārī*. 20 volumes. Egypt: 1972.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslāmiyye ve Istılahātı Fıkhiyye Kamusu*. 8 volumes. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Campbell, Neil A. ve Jane B. Reece. *Biyoloji*. çev. Editörleri: Ertunç Gündüz et al. Ankara: Palme P., 2010.

Dönmez, İbrahim Kāfi. "Nesep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 32: 573-575. Ankara: TDV Publishing, 2006.

Abū Zahra, Muḥammad. *al-Ahwāl al-shasiyya*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1957.

Abū Zahra, Muḥammad. *al-ʿUqūba*. Cairo: Dār al-Fikr ʿArabī, undated.

al-Mawsūa al-fiqhiyya, "Liān". 35: 246-267. Quwayt: Wizāra al- ʾAwqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyya al-Quwayt, 1995

al-Mawsūa al-fiqhiyya, "Nasab". 40: 231-256. Quwayt: Wizāra al- ʾAwqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyya al-Quwayt, 2001.

Erten, Rıfat et al. "Gen (DNA) Testinin İspat Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 45, no. 1-4 (1996): 573-588.

Erturhan, Sabri. "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, no. 2 (2012): 21-71.

Ayman Muhammed Omar al-ʿAmr. *al-Mustajaddāt fī wasāil al-ithbāt fi al-ibādāt wa al-muāmelāt wa al-hukūk wa al-hudūd wa al-cināyāt*. Bairut: Dāru İbn Hazm/al-Dār al-ʿOsmāniyya, 2010.

137 Dönmez, "Nesep", 573.

Hatemi, Hüseyin ve Rona Serozan. *Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993.

Khatīb, Yasin ibn Nāsır ibn Muḥammad. "al-Baṣma al-wirāthiyya: mafhūmuhā ve hujjiyyātuhā wa majālāt al-istifādati minhā wa al-hālāt al-latī yumnau ʿamaluhā fīhī". *Majalla al-adl, Wizāra al-adl as-Su ʿudiyya* 41 (Muharram 1430): 166-212.

Khatīb, Yasin bin Nāsır bin Muḥammad. *Thubūt al-nasab: dirāsa mukārana*. Jeddah: Dār al-Bayān al-ʿArabī, 1987.

Haniyye, Māzin ʿIsmāil and ʾAhmed Ziyāb Shuweydah. "Nafy al-nasab fi al-fiqh al-ʾIslāmī wa davr al-haqāik al-ʿIlmiyya allatī al-muāsıra fīhī", *Majalla al-Jāmia al-ʾIslāmiyya (Silsila al-dirāsa al-ʾIslāmiyya)* 16, no. 2 (2008): 1-25.

Ḥilālī, Ṣaduddīn Masʿad. *al-Baṣma al-wirāthiyya wa ʿalāiquha al-Shar'iyya: dirāse fiqhiyya muqārana*. Quwayt: Jāmia al-Quwayt, 2000.

Hilālī, Ṣaduddīn Masʿad. "al-Baṣma al-wirāthiyya wa Majālāt al-istifāda minhā". *ʿAmāl wa buhūs al-davra al-sādisata ʿaşera li al-majma al-fiqh al- ʾIslāmī fi Makka al-mukarrama* 3 (2003): 255-277.

Ibn ʿAbidīn. *Radd al-mukhtār*, ed.ʿAdil ʾAhmed ʿAbd al-Mawjūd and ʿAli Muḥammad Muawwid. 13 volumes. Riyadh: Dār ʿAlam al-kütüb, 2003.

Ibn Ḥazm. *al-Muḥallā*.11 volumes. Cairo: İdāra al-tıbāa al-munīriyya, 1352.

Ibn Qayyim al-Jawziyya. *al-Turuk al-ḥukmiyya fi al-siyāsa al-Shar'iyye*. ed. Nāyif ibn Ahmed al-Hamad. 1st and 2nd volumes together. Makka: Dār al-ʿālam al-fawāid, 1428.

Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Zād al-maād*, ed. Shuayb al- ʾArnawut and ʿAbd al-Kadīr al- ʿArnawut. 6 volumes. Bairut: Muassasa al-Risāla, 1994.

Ibn Kathīr, ʿImāduddīn ʾEbi al-Fidā ʿIsmail. *Tefsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*. ed. Mustafa Sayyid Muḥammad et al., Cairo: Muassasa Qurtuba, 2000.

Ibn Qudāma, Muvaffakuddīn Abdullah ibn ʾAhmad. *al-Mughnī*. ed.ʿAbdullah ibn ʿAbdulmuhsin al-Turkī and ʿAbdulfattah Muḥammad al-Huluv. 15 volumes. Riyadh: Dār al- ʿālem al-kütüb, 1998.

Ibn al-Humām, Kamāluddīn. *Fatḥ al-Qādīr*. 10 volumes. Bairut: Dār al-kütüb al- ʿIlmiyya, 2003.

Ibn Rushd al-Hafīd. *Bidāya al-mujtahid wa nihāya al-muqtasid.* 2 volumes. ed. Taḥa Abd al-Raūf Ṣaʿd. Bairut: Dār al-Jīyl, 2004

Kaʿbī, Khalīfa ʿAli. *al-Baṣma al-wirāthiyya wa ʾetheruhā al-ahkām al-fiqhiyya: Dirāsa fiqhiyya muqārana.* Jordan: Dār al-Nafāis, 2006.

Kahraman, Abdullah. "İslām Hukuk Duşüncesinde Taabbudī Hükümler ve TaAbūdiyyātın Sahası Üzerine". *İslām Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 25-57.

Klug, William S. et al.. *Genetik Kavramlar*, çev. Editörü: Cihan Öner et al. Ankara: Palme Publishing, 2011.

Qaradāghī, ʿAli Muḥyiddīn. "al-Baṣma al-wirāthiyya min manẓūr al-fıqh al-ʾIslāmī". *Majalla al-Majma al-Fıqh al-ʾIslāmī: Rābıta al-ʿĀlam al-* ʾIslāmī 14, no.16 (1424): 27-67.

Qaradāghī, ʿAli Muḥyiddīn and ʿAli Yusuf Muḥammadī. "al-Baṣma al-wirāthiyya min manẓūr al-fıqh al-ʾIslāmī", in *Fıqh al-Qadāyā al-tıbbiyye al-muāsıra*. 337-369. Bairut: Dār al-beshāir al-ʾIslāmiyya, 2005.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslām Hukuku*, 3 volumes. İstanbul: Nesil Publishing, 1987.

Karaman, *Anahatlarıyla İslām Hukuku*, 3 volumes. İstanbul: Ensar Publishing, 2010.

Qarārāt al-majma al-fiqh al-ʾIslāmī bi Makka al-Mukarrama.al-Davarāt min al-ʾūla ilā al-sābiata aşara, al-Qarārāt: nim al-ʾūla ilā al-sānī baʿd al-mia (1988-2004) "Qarārāt al-davra al-sādisata aşara, al-Qarār al-sābiʿ: Bi Shaʾn al-Baṣma al-wirāthiyya wa majāl al-istifāda minhā". (5-10 January, 2002): 343-344.

Qāsānī, Alā al-Dīn Abū Bakr. *Badāiuᶜ al-sanāiᶜ fī tertīb al-sharāiᶜ*. ed. Ali Muhammed Muawwad. 10 volumes. Bairut: Dār al-kütüb al-ᶜilmiyye, 2003.

Qāsım, Abd al-Rashid Muḥammad Emīn ibn "al-Başma al-wirāthiyya wa ḥujjiyyatühā". *Mejelletü'l-adl, Wizāratü'l-adli's-Suᶜūdiyya* 6, no.23 (1425): 51-78.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar veAile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı, 2014.

Māwardī, Abū al-Hasan Ali ibn Muhammed. *al- ḥāvī al-kabīr fi fiqh madhhab al-İmām al-Shāfiī.* ed. Ali Muhammed Muawwad and Adil Ahmed Abd al-Mawjūd. 18 volumes. Bairut: Dār alkütüb al-ᶜilmiyya, 1994.

Marghīnānī. *al-Hidāya Sharhu Bidāya al-mübtadī*. 4 volumes. İstanbul: Dāru Kahraman, 1986.

Mayman, Nāṣır Abdullah. "al-Başma al-wirāthiyya wa ḥükmü istihdāmihā fi majāl al-tıbb al-sharᶜīa wa al-nasab", *Muᵓtamar al-handasa* al-wirāthiyya *bayna al-sharīa ve al-kānūn, Jāmia al-İmāra 2* (5-7 May 2002): 589-630.

Moḥammadī, Ali Muḥammad Yusuf. *Ahkām al-nasab fī al-Sharīa al-islāmiyye: turuqu ithbātihī wa nefyihī.* Qatār: Dār Qatrā bin Füjāe, 1994.

Othman, Ibrahim Ahmed. "Davr al-Başma al-wirāthiyya fī Qadāya ithbāt al-nasab wa al-jerāim al-jināiyya". *al-Muᵓtamar al-Arabī al-awwal li ᶜulūm al-adilla al-jināī wa al-tıbb al-sharᶜ ıyyi.* 1-31. Riyādh: Jāmia aj-Nāyif al-Arabiyya li al- ᶜulūm al-amniyya, 2007.

Sabīl, ᶜUmar ibn Muḥammad. "al-Başma al-wirāthiyya wa madā meshrūiyya istihdāmihā fi al-nasab wa al-jināya". *Majalla Majma al-Fıqh Al-ᵓIslāmī: Rābıta al-ᶜAlem ᵓIslāmī* 13, no. 15 (1423): 27-97.

Salāmī, Muḥammad Muhtār. "al-Tahlīl al-biyolojī li al-jināt al-bashariyya wa ḥujjiyyatüha fī al-ithbāt". *Muᶜtamar al-handasa wirāthiyya bayn al-sharīa wa al-qānūn, Jāmia al-İmāra* 2. (2002): 435-468.

Suwaylim, Bandar ibn Faḥd. "al-Başma al-wirāthiyya wa etharuhā fī al-nasab". *Majalla al-adl, Wizāra al-adl al-Şuᶜūdiyya* 37 (1429): 82-166.

Shavqānī, Muḥammad ibn Ali ibn Muḥammad. *Nayl al-ᵓawtār*. 12 volumes. Riyadh: Dār Ibn Qayyim, 2005.

Shirādhī, Abū Ishāk İbrahim ibn Alī. *al-Mühezzab fī al-fiqh al-ᵓImām al-Shāfiī* 3 volumes. Bairut: Dār al-kütüb al-ᶜilmiyye, 1995.

Shirbīnī. *Mughnī al*-muḥtāj. 4 volumes. Bairut: Dār al-maᶜrife, 1997.

Tayşi, Mehmet. "Kıyāfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 25: 508. Ankara: TDV Publishing, 1997.

Udah, Abd al-Qadīr. *al-Tashrī al-jināī al-islāmī*. 2 volumes. Bairut: Müassasa al-Risāle, 1989.

Wāṣıl, Naṣr Farīd. "al-Başma al-wirāthiyya wa majālāt al-istifāda minhā". *Majalla al-Majma al-Fıqh al-ᵓIslāmī: Rābıta al-ᶜĀlam al- ᵓIslāmī* 15, no.17 (1425): 52-98.

Yılmaz, İbrahim. "İslām (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübūtu". *İslām Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 63-112.

Yılmaz, İbrahim. "İslām Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi". *Marife* 14, no. 1 (2014): 31-51.

Zaydān, Abd al-Karīm. *al-Mufaṣṣal fī aḥkām al-mar'a wa al-bayt al-müslim fī al-sharīa al- ᵓislāmiyye*. 11 volumes. Bairut: Müassasa al-Risāla, 1993.

Zuḥaylī, Wahba. *al-Fıqh al-ᵓislāmī wa ᵓadillatuhū.* 8 volumes. Dimashq: Dār al-fikr, 1989.

Zuḥaylī, Wahba Mustafa. "al-Başma al-wirāthiyya wa majālā al-istifada minha". *ᶜAmāl wa bühūth al-dawra al-sādisa ᶜaşara li al-mejma al-fiqh al-ᵓislāmī fī Makka al-Mükarrama* 3 (2003): 11-36.

Zuḥaylī, Mohammed Muṣtafa. *Wasāil al-ᵓithbāt fī al-sharīaᶜ al-ᵓislāmiyya fī al-muāmelāt al-madaniyya wa al-aḥwāl al-shakhsiyya*. 1st and 2nd volumes together. Dimashq-Bairut: 1982.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 883-912

The Guide Book of Theoretical Tasawwuf: Content and Influences of Sadr al-Din al-Qunawī's *Miftāḥ al-ghayb* *

Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ı

Betül Gürer
Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assistant Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Divinity, Department of Sufism
Konya, Turkey
btlguclu@yahoo.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-1486-4358

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri / Translated Articles
Geliş Tarihi / Received: 21 Kasım/November 2017
KAbūl Tarihi / Accepted: 06 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 883-912.
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.356917
* This article has been published previously in Turkish: Gürer, Betül. "Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ı". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 1 (June 2017): 393-423. doi: 10.18505/cuid.282791.
Atıf/Cite as: Gürer, Betül. "The Guide Book of Theoretical Tasawwuf: Content and Influences of Sadr al-Din al-Qunawī's *Miftāḥ al-ghayb*-Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ı". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 2 (Aralık 2017): 883-912. doi: 10.18505/cuid.356917.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

The Guide Book of Theoretical Tasawwuf: Content and Influences of Sadr al-Din al-Qunawī's *Miftāḥ al-ghayb*

Abstract: The history of sufism entered a new process called "period of muhaqqiqs /period of metaphysical sufism/ tasawwuf" with Ibn al-Arabī one of the most important intellectuals of sufi/tasawwuf thought. Ibn al-Arabī is the leading muhaqqiqs formulating the understanding of this period which is peculiar to itself with his books. However, the person who regulated the knowledge inherited from him and produced a new doctrine from it is Sadr al-Din al-Qunawī. His book, *Miftāḥ al-ghayb,* in which he exhibited this contribution, and which is assigned to principles and orders of theoretical tasawwuf thought is accepted as an essential book by muhaqqiqs after Qunawī. Because of its complicated and important content, many commentaries were written on *Miftāḥ al-ghayb.* Thus, theoretical tasawwuf thought by the commentators of Qunawī have taken Akbarian-Qunawīan form and gained a place in Turkish-Islamic thought. In this article, characteristics of metaphysical term in history of sufism will be mentioned shortly, the content and influences of*Miftāḥ al-ghayb* will be stated and the Akbarian-Qunawīan movement consisting from commentators of *Miftāḥ al-ghayb,* which have shaped the theoretical Tasawwuf thought will be introduced in general

Keywords: Sadr al-Din al-Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* Theoretical tasawwuf, Metaphysic, Molla Fanārī.

Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ı

Öz: Tasavvuf düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvuf tarihi "muhakkikler dönemi/metafizik tasavvuf dönemi" olarak adlandırılan yeni bir sürece girmiştir. İbnü'l-Arabî, bu dönemin kendisine mahsus anlayışını telifleriyle teşekkül ettiren muhakkiklerin başında gelmektedir. Ancak ondan tevarüs eden irfanî malumatı düzenleyerek sistemli bir nazariyat üreten ise hiç şüphesiz Sadreddin Konevî olmuştur. Onun bu katkısının en mühim meyvesi ise kendisinden sonraki muhakkik sûfîler tarafından adeta başucu kitabı olarak kabul edilen ve nazarî tasavvuf anlayışının usul ve esaslarına tahsis edilmiş olan *Miftâhu'l-gayb*'dır. Muhtevasının yoğunluğu ve önemi sebebiyle bu eser üzerine pek çok şerh yazılmış ve böylece nazarî tasavvuf anlayışı, Konevî şârihleri vasıtasıyla

Ekberî-Konevî çizgide şekillenerek Türk-İslam düşüncesinde yerini almıştır. Bu makalede, tasavvuf tarihindeki metafizik dönemin özelliklerinden kısaca bahsedilerek *Miftâhu'l-gayb*'ın muhtevası ve tesirleri hakkında bilgi verilecek, *Miftâhu'l-gayb* şârihlerinden oluşan ve bahsi geçen nazarî tasavvuf anlayışını şekillendiren Ekberî-Konevî damar, ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sadr al-Din al- Konevi, *Miftâḥu'l-ġayb,* Nazarî sufism, Metaphysics, Molla Fanārī.

SUMMARY

Sufism (tasawwuf), which is one of the fundamental branches of the Islamic thought like kalam and philosophy, has gone, from the beginning to the present day, through some different periods which have been classified by historians of sufism according to their characteristics. According to this classification, having begun as a movement of ascetism (zuhd), dominated by a practical and individual leaning, sufism acquired the status of an independent science about two centuries later and from the 13th century onwards, it evolved into a system with a metaphysical and theoretical characteristic where issues of philosophy and kalam began to be discussed and written about at length. This process, which is also called "period of muhaqqiqs (verifiers)", assumed, in addition to its aforesaid practical aspect, a theoretical dimension after Ghazālī especially with Ibn al-Arabī which aimed to arrive at the haqīqa (truth). However, it was Sadr al-Dīn al-Qunawī, who included the theoretical sufi thought, or "al-'ilm al-ilāhī (the divine science)" in the terminology of muhaqqiqs, which had reached its culmination with Ibn al-Arabī, in the hierarchy of formal sciences.

Qunawī's contribution to both theoretical sufi thought and the school of Ibn al-Arabī (Akbariyya) took place in several different ways. One of them was that he contributed to an understanding of Akbarian ideas by putting in order his thoughts, which were in a scattered manner in the works of Ibn al-Arabī. Another was that he shaped the metaphysical thought to a great extent through works he wrote. At the top of these works of Qunawī is his work entitled *Miftāḥ al-ghayb*, which could be regarded as the handbook of the new era in the history of sufism which emerged with Ibn al-Arabī.

With its content, its method and its suggestion of new ideas which had not been voiced until then, *Miftāḥ al-ghayb had* a shaping influence on the history of

sufism and history of Islamic thought. *Miftāḥ al-ghayb,* which was one of the essential texts of the new era called the period of muhaqqiqs, and an important aspect of it which would help it associate with a specific period in the history of thought was that not only did it provide information about this theoretical field but it also mentioned methods for evaluation of this kind of information as well as sources of this information and principles unique to this field. In other words, this book is in a way a method book for the field of doctrinarian sufism to which it belongs. In addition to this quality of it which arose from its content, there are two more features that render *Miftāḥ al-ghayb* importantfor the history of sufism. The first of them is this: Qunawī determined the subject matter, principles and issues of metaphysics, which he called al-'ilm al-ilāhī, in this book. With this book by Qunawī, the discipline of sufism gained a place in the hierarchy of formal sciences. The second feature of *Miftāḥ al-ghayb* is this: The book has provided a significant contribution to rendering sufism a discipline which possesses the quality of self-criticism because Qunawī identified some criteria in this book by which a sufi or mystic could test his knowledge. These were some rules that helped true knowledge from void knowledge. In other words, these principles, which provided awareness about the value of the knowledge obtained as a result of the method of contemplation (mushahada), revealed the importance of exploratory knowledge and at the same time proved that sufism was a system that had its own method for obtaining information. This contribution, which Qunawī made through *Miftāḥ al-ghayb,* i.e. its ensuring an independent place for sufism in the classification of collected (mudawwan) sciences, its proving the validity of the observation method, which was the sufis' mushahada method for collecting information, and its revealing the merit of exploratory knowledge, is among the first in the history of sufism.

By virtue of its aforementioned characteristics, *Miftāḥ al-ghayb* attracted considerable attention among the Ottoman intellectuals and numerous annotations were written with regard to it. The only one among Qunawī's books about which various annotations were written is *Miftâḥ al-ghayb*. The reason for this is that the content of *Miftāḥ al-ghayb* was so intensive and concise as to need annotations and that it contains the essence of the views expressed in the other works of Qunawī. Therefore, an analysis of the content of *Miftāḥ al-ghayb* and an investigation of the literature written on this book is of great significance in terms of revealing the essential dynamics of the Ottoman tradition of science. *Miftāḥ al-ghayb*

has six annotations, the annotators of six of which are known whereas the annotators of two of them are not known. The writers of the six annotations are: Molla Fanārī, Qutb al-Dīn-zāda Izniqī, Ahmad Ilāhī, Abd Allāh Qirimī, Uthmān Fadlī Atpazārī, and Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī. Thanks to these annotations, Akbarian ideas entered into Ottoman intellectual life and formed its basis. The Turkish thought in general and the Ottoman thought in particular evolved on the basis of these ideas and acquired its unique identity.

The intellectual school which is composed of the aforementioned annotators of *Miftāḥ al-ghayb* and followers of Ibn Arabī is called the Akbarian school. In this school, a group which consists of annotators of *Miftāḥ al-ghayb* and which we can call "followers of Qunawī" differs from the other members of the school in terms of method and style because a striking aspect of annotations of *Miftāḥ al-ghayb* is that the manners by which the annotators approached the issues and the contents of the works were formed on the basis of Qunawī's system. The annotators focused in their books on the topics which Qunawī had dealt with and they followed Qunawī's method in their approach to the issues. Therefore, followers of Qunawī in the school differed partially from the followers of Ibn al-Arabī, and this school, composed of followers of Qunawī, became a school that had a method of its own. The greatest contribution in the shaping of this school undoubtedly came from Molla Fanārī because he was the first annotator of *Miftāḥ al-ghayb* and this enabled him to influence and shape the other annotations written after him. Moreover, Molla Fanārī's use of principles of logic in the way he dealt with topics and in his explanations and his clarification of the issues by taking into consideration of the methods of philosophers played a significant part in the shaping of Qunawī's streak (school). In short, it can be said that the Qunawī streak in the Akbarian school is a system that was shaped by the use of Qunawī's methods and developed through Molla Fanārī's approach. However, it should in no way be thought that this movement is outside of the Akbarian school by virtue of its approach and area of interest; on the contrary, it should be noted that Qunawī streak or movement appeared within the Akbarian school and that it had qualities that were unique to it.

INTRODUCTION

Sufism, which is one of the fundamental sciences in Islamic thought like kalam and philosophy, has undergone different periods, which were marked by historians of sufism with certain characteristics. According to this classification, sufism, which started with ascetism movement with strong practical and individual aspects, became an independent field of study almost two centuries later. As of 7th and 13th century, it has been regarded as a metaphysical/theoretical system in which philosophy and kalam topics are profoundly discussed. This period, which is also defined by inspiration[1] as "muhaqqiqs period" by some of the current sufism researchers after Qunawī (d. 673/1274), can also be regarded to start with Ghazālī's (d. 505/1111) definition of sufism as a method that reaches people to truth[2]. In addition to its practical aspect, after Ghazālī, especially with Ibn al-ʻArabī (d. 638/1240) sufism gained a theoretical dimension, which aims at attaining the truth. It was Sadr al-Dīn al-Qunawī introduced theoretical sufism,[3] which reached to its peak with Ibn al-ʻArabī, or "al-ʻilm al-ilāhī (the divine science)" in the words of muhaqqis, in the hierarchy of formal sciences, and added to the prestige it gained with Ghazālī. Qunawī inherited the intellectual legacy of Ibn al-ʻArabī by reinterpreting and systematizing it and he was given the title of the "Great Sheik", as his student, follower and commentator. Therefore, his name has always enjoyed a privileged and higher position among other commentators of Ibn al-ʻArabī like Fakhr al-Dīn ʻIraqī (d. 688/1289), Muʻayyad al-Dīn Jandī (d. 691/1292) Saʻd al-Dīn Saʻīd al-Farghānī (d. 699/1300), ʻAbd al-Razzāq al-Kāshānī (d. 736/1335) and Dāvūd Qaysarī (d. 751/1350).[4]

---

1 See Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (Istanbul: Iz Pub., 2005), 77.

2 In *Munqidh,* after he has mentioned the ways and aims of the groups seeking haqīqa, Ghazālī points out that the aims of sufi way cannot be understood through learning but through enjoying and experiencing them in person. See. Abū Hāmid Muhammad b. Muhammad al-Ṭūsī al-Ghazālī, *Dalâletten Hidâyete*, translated by. Ahmet Subhi Furat (Istanbul: Şâmil Pub., nd), 70. His emphasis is considered to be one of the most important attribution to the value of exploratory information.

3 Ibn al-ʻArabī considers the period he lived as "the final one third of the night", and pointed out that this period is a time when maʻrifah reached its peak and matured. For detailed information see: Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (Istanbul: Kabalcı Pub., 2009), 45-52. Qunawī regards himself as the last representative of the marifah understanding which reached to perfection with Ibn al-ʻArabī. See. Sadr al-Dīn Muhammad b. Ishaq al-Qunawī, *Kitāb al-Fukūk fi-asrāri mustanidāti ḥikam al-Fuṣūṣ,* ed. Muhammad Hājawī (Tahran: Intishārāt Mawlā, 1371/1993), 152-153.

4 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* 23.

Qunawī contributed to the thought of theoretical sufism and Akbarian school in various ways. One of them is his contribution to the understanding of Akbarian ideas by arranging Ibn al-ʿArabī's disorderly ideas and the other is that he shaped metaphysical thought to a great extent. Among his writings, *Miftāḥ al-ghayb*, which can be regarded as the handbook of the new era emerged with Ibn al-ʿArabī, is on the first rank. Qunawī has gained the attribution of "founder thinker"[5] with the ideas he presented in this work of him. As a matter of fact, he starts his book with an introduction which can be found in books of science classifications from Fārābī (d. 339/950) to Ibn Sīnā (Avicenna) (d. 428/1037). After mentioning the fundamental elements of a system that makes it "science", Qunawī examined al-ʿilm al-ilāhī (the divine science) which is also called metaphysics, with reference to these elements, and tried and succeeded to lay foundation for it as a systematic science. Therefore, as a book of metaphysics/the divine science, *Miftāḥ al-ghayb* ranks on the top among prominent books of new sufism era which started with Ibn al-ʿArabī and Qunawī. The new age sufism is also referred as "muhaqqis period", "metaphysical/theoretical sufism period", "era of commentaries" by today's sufism researchers after the names of influential thinkers of the period use and the focus in this period. In the current article, these names will be used to refer to new age sufism.

With its content, method and some of its ideas that had never been mentioned before, *Miftāḥ al-ghayb* has had a profound influence both in the history of sufism and in the history of Islamic thought. It did not remain as a fundamental text of its time but has been the subject of many commentaries for centuries after it was written. The commentaries written by Ottoman thinkers enabled the survival of the metaphysical thinking, which reached its peak with Ibn al-ʿArabī and Qunawī and entered into maturity period. It is important to note here that: Although several studies have been carried out on the effects of Ibn al-ʿArabī and Qunawī on the development of theoretical sufism tradition, they were limited to the influence of Ibn al-ʿArabī and his followers. However, this process was led mainly by Qunawī and his commentators. The guidance and influence mentioned will be explained with the framework of *Miftāḥ al-ghayb* and its commentaries. In

---

5 See. Ekrem Demirli, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Proceedings* (Konya: Mebkam Pub., 2010), 77-80.

this sense, the content of the work will be shortly analyzed to determine main issues and basic intellectual tendencies of that age, later on the commentary tradition developed upon it will be presented. In this way, the characteristics of Akbarian-Qunawī school which has developed around *Miftāḥ al-ghayb* and which guided sufism thinking will be discussed.

1. NEW AGE IN THE HISTORY OF SUFISM: FROM PRACTICE TO METAPHYSICS

Metaphysics is a branch of philosophy, which treats being in terms of its existence, and study principles of metaphysical reasons and information. This discipline is called *metaphysics* after Aristotle's work entitled *Metaphysica* and it has been very influential in determination of its topic, problems and terminology as a whole. The meaning ascribed to the term metaphysics since classical age of Islam was also related with Aristotle and his book titled *Metaphysics*. This work was translated into Arabic and was given the name of *Mā baʿda al-tabīa*, a term which was also used in Islamic word to name the discipline metaphysics."[6]

While some philosophers see metaphysics as a discipline that use rational methods, some other philosophers like Ibn Tufail (d. 581/1185), Ibn Sabʿīn (d. 669/1270) and Shahāb al-Dīn Suhrawardī (d. 563/1167) relate metaphysic information with mystic-sufistic experience and ensuing exploratory information. According to them, although theoretical information has some scientific value, metaphysics information can be attained through mystic information and experience.[7] In this sense, it was Ibn al-ʿArabī, who integrated metaphysics with sufism, which is the corresponds to an area of mystic experience in Islam, because his doctrine of "unity of existence", which he builds in his works, is in essence metaphysical. According to him, it is not possible to reach true metaphysical knowledge by excluding exploratory information acquired through sufistic pleasure and spiritual exploration.[8]

Metaphysical sufism, in other words theoretical wisdom, is defined by S. Hussein Nasr as a rational and intellectual scientific collection which differs from

---

6 İlhan Kutluer, "Metafizik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 29 (Ankara: Diyanet Vakfı Pub., 2004), 399.

7 Kutluer, "Metafizik", 399.

8 Kutluer, "Metafizik", 401.

kalam and philosophy, but which approaches their issues from different perspectives.[9] This theoretical intellectual understanding can be regarded as more developed version of marifah and nafs (self) theories, which were expressed by sufis like Dzun-Nūn al-Misrī (d. 245/859 [?]), Mansur al-Hallaj (d. 309/922) or Junayd al-Baghdādī (d. 297/909) in the early period of history of sufism. The start of synthesis among disciplines in Islamic world, sufi thinkers' encountering with philosophical issues and the introduction of new approaches to these issues are cited among the reasons why the muhaqqiqs period, in other words theoretical sufism period, emerged in the history of sufism. This period was called as "metaphysics age" both in Islamic thought history and history of sufism.[10] In this period, with Sheik al-Akbar (the Great Sheik) topics like existence, God, the relation between God and universe, have become the basic issues of sufism. The most important book that handles these issues via exploratory information and methods of sufism is undoubtedly *Fuṣūṣ al-ḥikam* (the Essence of Wisdom) by Ibn al-ʻArabī.[11] It can be argued that *Fuṣūṣ al-ḥikam*, which has influenced sufism, kalam and philosophy profoundly and which provides a whole summary of Ibn al-ʻArabī's thinking system, is his most important work. With the commentaries written by Qunawī and later by his students, the new age in sufism and thinking history started to create its own classics.

We have already noted that when it first emerged, sufism was heavily related to practical and moral sides of Islam, and its theoretical/doctrinal wisdom developed after the 6th/7th century and works with this understanding were written in this period. However, when describing this historical developmental process, one question comes to mind: Had not sufis reached marifah and wisdom until metaphysics period? If we were to accept that theoretical sufism understanding which was shaped around the idea of unity of existence started only after 6th or 12th century, we would pass over the fact that this knowledge was first enjoyed as

9 Sayyed Hussein Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today", *Transcendent Philosophy,* vol. 1, (London Academy of Iranian Studies), 2.

10 For a brief description of the passage to the era of metaphysics see. Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak, İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi* vol. 23, (2009): 358-360. For the development of sufism from practice to theory see. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* 29-35.

11 For the influence of *Fuṣūṣ al-ḥikam*'s commentaries see. Dilaver Gürer, "Fusûsu'l-Hikem", *Tasavvuf Dergisi* vol. 13 (2004): 395-442.

oneness (tawhid) by the Prophet (pbuh) and his companions and later by the first generation of ascetics and sufis. It is clear that ignoring it existence is not correct because the most basic sources of theoretical knowledge are Quran and sunnah and then the books written by early sufis. Besides, their ascetic lives and moral practices that correspond to sufism's practical dimension are intertwined. More clearly, they experienced theory and practice together. Due to this integration, they did not need to express the theoretical dimension, the intertwined nature of practical and theoretical aspects laid the foundation for the expression of marifah. We are of opinion that as we get closer to the Prophet in time, the practical dimensions of the two fundamental components of sufism: worship and marifah, get more intense and this intensity renders the basic principles of theory unnecessary. When the practical dimension started to lose its intensity, the need to present theoretical aspects and its fundamental principles emerged. Therefore, the works of sufis in the early period do not feature the theoretical and philosophical interpretations of marifah and wisdom that are seen in Akbarian writers.[12] As a matter of fact, in a study by S. Hussein Nasr, in which he gave information about theoretical wisdom points out that the initial sources of metaphysics sufism are Quran, hadiths and the books of the early sufis. He also remarked that the topics and issues of this discipline became more oblivious as of 4th century with Al-Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 320/932), Ghazālī, his brother Ahmad al-Ghazālī (d. 520/1126) and ʿAyn-al-Qudāt al-Hamadānī (d. 525/1131), and further revealed in almost all details with the works of Ibn al-ʿArabī.[13] Therefore, many things included in the content of theoretical sufism have been known since the early periods of Islam, but it was not until the 5th and 6th centuries that specific terms were coined and put down on paper.

---

12 Ibn al-ʿArabī points out that there are some differences between the earliest period of Islam and his period as time and divine manifestation changed. According to him, the Prophet's (pbuh) era essentially aimed at development of an understanding of nass (Quran and Hadith) by people and removal of elements against Islam. As a matter of fact, this was the most important duty of the Prophet. Just like him, the first followers of the Prophet, fought against idols and tried to make the belief of Unity of Allah dominant. Therefore, they did not mention ilms of haqīqa. The period Ibn al-ʿArabī lived was a period of "exploration and observation" see. Abū Abd Allah Muhyiddīn Muhammad b. Ali Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya,* ed. Uthman Yahya (Beirut: Dār Ehyā al-Turāth al-ʿArabī, 1994), 5: 102. For a general description of sufi thought in this two period see. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* 54-55.

13 Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today", 3.

It was Sadr al-Dīn al- Qunawī, who marked the boundaries and systematized metaphysics sufism whose details were revealed by Ibn al-ʿArabī in all his works, particularly in *Fuṣūṣ al-ḥikam* and *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Sadr al-Dīn al-Qunawī determined the subjects, principles and issues in the divine science and enabled it to have its place among other sciences as an independent discipline, which means a very immense change in the history of thinking.[14] The three components mentioned (theme, principles, issues) are the cornerstones for a system to be called science.[15] It is essential to note that what is new here is that Qunawī handles metaphysics as a science with the framework of themes, issues and principles.[16] The book in which Sadr al-Dīn al-Qunawī told the ideas that led to the mentioned transformation is *Miftāḥ al-ghayb*. Besides its importance in this aspect, the work has made great contributions to the sufistic thinking in particular and to Islamic thinking in general as it was expounded by many Ottoman scientists and thinkers. In this context, it can also be argued that the second most important representatives of this field of study after Ibn al-ʿArabī and Sadr al-Dīn al- Qunawī, who are founders and most important figures in theoretical sufism, are the muhaqqiqs, who expounded *Fuṣūṣ al-ḥikam, al-Qaṣīda al-tāiyya* and *Miftāḥ al-ghayb*, which are considered as the most fundamental works in the field. Among these muhaqqiqs, the commentators of *Miftāḥ al-ghayb,* who will be mentioned in the following section of the article, make up the Akbarian-Qunawian line.

1.1. Examination of *Miftāḥ al-ghayb* in terms of the Principles of Sufi Metaphysics

The full name of *Miftāḥ al-ghayb*, which is one of the basic texts of the period called Muhaqqiqs period, is *Miftāḥ ghayb al-jamʿ wa'l-wujūd*.[17] The name of the work immediately suggests that it is about the invisible and metaphysics. However, what makes *Miftāḥ al-ghayb* so successful that it is identified with a special period in the thinking history is that it does not only give theoretical information about this

---

14 Kutluer, "Metafizik", 399.

15 Muhammad Ali b. Ali al-Tahānawī, *Kitāb Kashshāf ʾisṭilāḥāt al-funūn* (Istanbul: Kahraman Pub., 1984), 1: 7. Haji Halīfa Mustafa b. Abd Allah Kātip Chalabi, *Kashf al-ẓunūnʿan ʾesmā' al-kutub wa al-funūn* (Istanbul: 1941-1943) 1: 5-6.

16 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî* (Istanbul: ISAM Pub., 2008), 27.

17 For the copies of the works published on different dates and translations see. Reşat Öngören, "Miftâhu'l-gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 30 (Istanbul: TDV Pub., 2005), 17.

theoretical field but also mentions the methods to evaluate this information, the sources of such information and unique principles of this field of study. In other words, it is a book of methodology for doctrinal sufism.

Although Qunawī does not clearly state the reason why he wrote *Miftāḥ al-ghayb*, he shortly mentions some principles, exordia, methods and principles about existence, original ranks and ultimate aims, and that the details of them are each keys and principles in learning topics like knowledge, names and ranks.[18] These statements by the author indicate that *Miftāḥ al-ghayb* is a book of methodology dedicated to principles and methods of the divine science. Besides, according to Qunawī these principles and methods make up a whole and they explain in each other for learning the topics to be learnt.[19] In this case, it is also meaningful that he work is called "*Miftāḥ al-ghayb/the key to the invisible*". Qunawī remarks that the design and content of the work is not a product of his thought and they were written with divine will and were not obtained as a result of deliberation or contemplation.[20] At this point, we can say that Qunawī's *Miftāḥ al-ghayb* was inscribed with divine dictation just like *Fuṣūṣ al-ḥikam*.[21]

In addition to this feature related to its content, there are two other specialities of *Miftāḥ al-ghayb,* which earn it a significant place in history of sufism. First, the author determined the topic, principles and issues of metaphysics, which he calls the divine science. According to Qunawī, just as every discipline, the divine science has its own topics (mawdū), principles (mabādī) and issues (masāil). This is an issue that was emphasized before Qunawī. Muslim philosophers Fārābī[22] and Ibn Sīnā[23] state that every evidenced discipline should have these three essential components. Determination of topics, principles and issues of the divine science

---

18 Sadr al-Dīn Muhammad b. Ishaq al-Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* ed. Muhammad Hājawī (Tahran: Intishārāt-i Mawlā, 1384/2006), 8.

19 See. Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 8.

20 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 9.

21 In the introduction of thehis work *Fuṣūṣ al-ḥikam* states that Prophet Muhammed (pbuh) has given him a book in his dream and asked him to deliver it to people and wrote this book and reported the book as a translator without making comments. See. Abū Abd Allah Muhyiddīn Muhammad b. Ali Ibn al-ʻArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam,* ed. Abū al-Alā al-Afīfī (s.l.: Dāru Ehyā' al-Kutub al-Arabiyya, 1946) 46.

22 Abū Nasr Muhammad b. Muhammad al-Fārābī, *ʾİḥsāʾ al-ʻulūm* (Beirut: Maktabat al-Hilal, 1996), 74-79.

23 Abū Ali Hussain b. Abd Allah Ibn Sīnā, *ʻUyūn al-ḥikma*, ed. Mujtabā Minowī (Tahran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tahran, 1333/1955), 11.

by Qunawī, means that he has determined the place of sufism as a discipline among formal sciences.[24]

According to Qunawī, the subject of the divine science is the existence of Haqq (wujūd al-Haqq). However, the existence of Haqq is not a subject in terms of its identity but in terms of His connection with the universe, that is, its relation with living creatures and that universe comes into being from Him. As a matter of fact, Haqq is related to nothing in terms of His identity, He is abstemious from the universe of created beings and there is no mental, speculative indicator and expression that can explain this character of Him.[25] The principles of the divine science are the essences of the haqīqas which are requirements of Haqq's existence. They are also called as "Proper names" "asma' al-dhāt".[26] The issues of metaphysics include proper names, attributes and performance related names of Allah, that is, the truths of concerning principles explained with the help of principles, and their levels, "places", their correlations, details of His works in term of their realization and connection and things emerging thanks to them. The issues of metaphysic are the things related with haqiqas of principles explained by means of 'asmā al-dhat, 'asmā al-sifāt, and 'asmā al-fi'l in a word principles of metaphysic.[27] All these are related to two things. The first one is knowing that Haqq is related to the universe and the universe is related to Haqq; the other includes the knowable and unknowable issues of this mutual connection.[28] What is understood from this definition is that praises, attributes and names become visible according to the things related with haqiqas of principles, their productions, levels and places and obtained in this way.[29] In other words, principles are decisive in issues because problems and issues are analyzed and solved according to principles. Besides, issues consist of the topics concerning the relation between Haqq and the universe.

The second important characteristic of *Miftāḥ al-ghayb* is that it has made significant contributions to the transformation of sufism as a discipline with auto-

---

24 For a comprehensive discussion of the importance of themes, issues and principles for the divine science to be a discipline on its own see. Demirli, *Sadreddin Konevî,* 75.

25 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 19.

26 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 6.

27 Ahmad Ilāhī, *Mawājīd al-dhawq bi-lā-rayb,* Yusuf Ağa Lib., no. 414, (manuscript of writer), 29[a]-34[b].

28 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 6.

29 Qutb al-Dīn zāda Mehmed Muhyiddīn al-Izniqī, *Fatḥ Miftāḥ al-ghayb*, Konya Mawlānā Museum Lib., no. 1632, 14[a].

critical property. Hence, in this work Qunawī determined some criteria with which a sufi can test his/her knowledge. These are some principles that help distinguishing authentic marifah from void one. Although Ibn al-ʿArabī had already expressed them in different contexts and disorderly in his works, these rules, which Qunawī calls "investigation principles", were first introduced by Qunawī systematically and collectively. Qunawī states "the divine science cannot be limited with any measure"[30], which means that it cannot be confined with a system but it does not mean that it has no criteria. With these principles, the author has developed a framework through which the divine science can interpret sufistic ideas that emerged in different eras and regions on a common ground. According to him, by virtue of these principles, the differences between apparent and al-ʿilm al-ladunnī (divinely-inspired knowledge), inspirations and some manifestations by high ranking sufis are known and it is ascertained whether they are divine or demonic.[31] Therefore, binding the divine science to certain criteria means that this discipline will become objective and ideas proposed in this discipline gain an objective foundation. Sadr al-Dīn al- Qunawī's principles that help reveal the value of metaphysic knowledge also determines the principles of the sufism method proposed by Ghazālī to reach the truth. Thus, it can be argued that Qunawī contributed to the prestige of the discipline of sufism and its legitimacy against al-ulūm al-zāhir (exterior science) and "further developed the process started by Ghazālī and completed it".

Throughout the history of thought, methods of accessing knowledge and the value of knowledge have been the most debated issues. In this sense, wisdom and nass (Quran and hadiths based evidence) were accepted as reliable source of knowledge. However, some metaphysical issues which cannot be explained with religious texts and in which wisdom falls short have brought sufis method of mushahada (manifestation) as a way of obtaining authentic marifah. Thus, with the addition of knowledge of nass and exploratory knowledge, which is theoretically obtained, marifah of Allah (knowledge of Allah) has reached its scientific identity with the name of "the divine science". However, it is apparent that there is a need for a set of criteria to check the validity and reliability of knowledge

30 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 7.

31 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 8.

which sufis obtained as a result of some practices of purification of self. The principles of analysis mentioned above satisfy this need. In other words, Qunawī's principles which provide consciousness about the value of knowledge obtained through mushahada method do not only reveal the value of exploratory knowledge but also prove that sufism is a system with its own means of obtaining knowledge.

Qunawī assessed sufism in terms of the characteristics a field of study should have and determined its themes, principles and issues; thus, earned it a place among established sciences. He demonstrated the reliability of mushahada method, which sufis use to access knowledge, and the value of exploratory knowledge for the first time in the history of sufism. This achievement by Qunawī also laid an epistemological foundation for sufism, which can also be accepted by theologians and philosophers. By determining principles of analysis, he demonstrated the epistemic value of mushahada method thereby grounding the sufistic knowledge system on a systematic foundation that can be accepted by everyone. At this point, it can be easily argued that the reason why *Miftāḥ al-ghayb* is regarded as turning point in history of sufism is that it has led to change and transformation mentioned above.

1.2. The Content of *Miftāḥ al-ghayb* in the Context of Metaphysics Era

Miftāḥ al-ghayb is compiled to include a brief introduction, an overall introduction, chapters that make up the main body of the book and a final chapter, which corresponds to one third of the book and which is dedicated to the characteristics of perfect human being. In his work, Qunawī starts with defining topics, principles and issues, which are necessary for an established field of study, and evaluating the divine science in terms of these components. After he grounded the divine science as a discipline, he mentions principles of analysis which enables the analysis of sufi's subjective and relative knowledge and thereby transforming it into knowledge that can be accepted by everyone.

The aim of almost all these basic principles of the divine science is to prove the proposition that "existence is Haqq" from various aspects. In other words, they are the principles that help explain the idea that apparent plurality in existence is

actually appearance of the Absolute One at various levels.[32] These principles also revealed the connection between "mutlaq (absolute)" and "muqayyad (existing upon condition)" and the conditions of the knowledge of absolute by the muqayyad.[33]

The most basic issue in *Miftāḥ al-ghayb* is the existence of Haqq, which is also an issue in the divine science. Qunawī defines wujūd al-Haqq as "al-wujūd al-bakht", which has no condition for existence or as "mahzā wujūd (absolute existence)". This existence features real oneness, which cannot be reversely thought to be plural. We can say that almost the whole book was allocated to the explanation of the connection between the absolute existence who is obligatory and one and the plurality observed at present. This connection includes appearance of the existing thing and the demands of cognizance of wujūd al-Haqq. Therefore, the connection between Haqq-universe is one of the main themes covered in ontological and epistemological perspective in *Miftāḥ al-ghayb*. The connection between absolute existence and the universe brings up the issue of divine names as elements that achieve this connection. As is known, while Haqq has no connection with anything in its level of absoluteness, He is connected with the created ones in the emergence levels, which are the next levels. Therefore, the relation between Haqq and universe directly brings the issue of divine names in the divine science. Qunawī regards divine names as the principles the divine science. Created beings, each of which is manifestation reflecting the names and attributes of Haqq, comes into being by virtue of divine names, and Haqq can be comprehended with these names, as well. As a matter of fact, according to Qunawī, all similitude things that are seen in the universe are copies of truths of names. In other words, divine names and attributes determine how created beings come into existence. In this context, it is quite meaningful that Qunawī determined divine names, which have a great role in our understanding of how created things come into being, as the principles of metaphysics.

---

32 For example, the principle that "One minus one" explains the nature of Absolute Existence and plurality. See. Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 11, 20. For the explanation of the principle see: Shams al-Dīn Muhammad b. Hamza al-Fanārī, *Miṣbāḥ al-'uns bayna al-ma'qūl wa al-mashūd*, ed. Muhammad Hājawī (Tahran: Intishārāt-i Mawlā, 1384/2006), 86-98.

33 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 11-18.

The levels of existence, which is another important issue in theoretical sufism, were discussed in *Miftāḥ al-ghayb* under various classifications. Qunawī assesses existence within the framework of "nikāh (visibility) levels",[34] "the five levels"[35] and "the level that is based on closeness to unity"[36]. However, the main emphasis about levels is on explanation of the difference between absoluteness level which is called "ahadiyah (oneness)", "haqiqah al-haqāiq (the truth of truths)" and "jamʿ (totality) level", and the next level "ulūhiyah (divinity) level", where manifestation and distinguishing start. Therefore, all issues in *Miftāḥ al-ghayb* are focussed on explanation of the existence of Haqq from various aspects. On the other hand, absolute entity leaves absoluteness level and emerges and distinguishes itself, which makes it possible to be the subject of knowledge. While Haqq transforms its absoluteness into limitations, He also wants to be known with "al-mayl al-hubbī (inclination with love)". This is revealed by Haqq by saying "I was a hidden treasure; I loved to be known and created beings"[37]. However, it leads to a problem in the comprehension of existence and the truth. The problem is that nothing can be understood with its absolute existence or in terms of its haqīqa (mystical truth). By focusing on this problem, Qunawī, like other muhaqqis, also focuses on "nafs al-emr (thing in itself)", which is one of the fundamental issues in metaphysics thinking. According to Qunawī, nafs al-emr is the collection of all dif-

---

[34] Muhaqqiq sufis resembled the creation of the universe and birth of each level from another level as metaphysical espousal. Therefore, they talked about a kind of level classification called as "espousal levels." Qunawī classifies them as follows: 1- Divine complaisance with essential names, 2- Spiritual espousal, 3- natural-angelic espousal 4- Base-elemental espousal. For entities in each level of espousal see. Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 42-46.

[35] This classification is very common in sufism culture, and classified as 1- Invisible, 2- Taʿayyun-i awwal (Visible Primarily) and Taʿayyun-i thānī (Visible collaterally), 3- The world of spirits, 4- The world of examples, 5- The world of testimony. See. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber,* (Istanbul: Sufi Pub., 2010), 237.

[36] The classification of levels which is based on closeness to Unity, starts from al-Qalam al-Aʿlā to al-Lavh al-Mahfūz, Arsh (The divine throne), Kursū, Samāvāt-i Sabʿa, Anāsār-i ʿArbaʿa and ends with Muwalladāt-i Thalātha. For detailed information about the manifestations occurring in every level we have listed here see. Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 47-62.

[37] See. Ismail b. Muhammad al-Ajlūnī, *Kashf al-Khafā wa mudzīl al-ʾilbās* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997), 2: 121.

ferent decrees and cases that are realized or not realized in spiritual-logical-sensual cognizance.[38] Therefore, authentic marifah can be or cannot be known through wisdom and exploration. In this context, Qunawī also mentions the characteristics of authentic marifah. According to him, thinking about something cannot penetrate beyond it, it is not perfect and complete.[39] Therefore, authentic marifah, true and sound knowledge should be obtained via means of knowledge and suitable conditions, which are in line with the quality mentioned.

Like many muhaqqiq, Qunawī thinks that the condition for the realization of knowledge is to find a connection/suitability between what is known and unknown. Qunawī bases this connection rule on the analysis principle which he expresses "Nothing can be known with something other than it and its being different or opposite" and relates the knowability of God with each entity's relation to level of divinity.[40] As a matter of fact, created beings have existence as facsimiles in Haqq's knowledge before they come into existence. This existence (thing's existence in Haqq's knowledge) procures the connection we have expressed above. Therefore, the connection that is expressed as the condition for knowledge is also an important issue in Qunawī's *Miftāḥ al-ghayb*. Naturally, we see that Qunawī largely discusses this issue in his work. It must be noted here that the existence and knowledge areas related to the divine science, in other words, the ontological and epistemological aspects, are methodologically intertwined in *Miftāḥ al-ghayb*. Nevertheless, the existence of entity in Haqq's knowledge is its most basic ontological unit and this existence enables the connection it needs to reach knowledge. In other words, the basic areas of "thing", ontology and epistemology, were synthesized as in the example given. More clearly, the essences in the intertwining of these two fields of study were put forward by Qunawī in a principled way which explains the methodology of the divine science. That is why this work has an important place in history of sufism.

The final chapter of *Miftāḥ al-ghayb,* which corresponds to almost one third of the book, was devoted to the issue of Insan-i Kamil (perfect human being). However, Qunawī does not discuss perfect human being in its classical meaning, but discusses human being in general. He regards human being as an ontological being

38 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb*, 68.

39 Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 83.

40 See. Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 14.

and explains all stages in its coming into being. In other words, in this section, human being is examined from "existence" point of view. As it can be understood from the information provided in this article so far, *Miftāḥ al-ghayb* is not a book written for layman. On the contrary, it was compiled for people who have acquired a certain amount of knowledge and experience in sayr wa sulūk (spiritual journey) and wisdom. This is expressed by Qunawī as follows:

"This book is not written for layman and not even for distinguished people. This is written for the highly knowledgeable people (khavāss al-khavās). These people benefit from this book before reaching their aims during their spiritual journey; they remember their states in the beginning of their journey. Thus, they reach spiritual maturity and help others reach maturity, thank Allah and wish their discernment to be increased. Haqq increase their discernment."[41]

In *Miftāḥ al-ghayb* Qunawī methodologically chooses to determine the principles first and then explain theoretical aspects based on these principles. For example, he clarifies the ideas he has proposed in the previous chapters with examples in the final chapter, which he allocated for al-insān al-kāmil (perfect human being). Therefore, this section is just like a summary of the book. The arrangement in *Miftāḥ al-ghayb* clearly reflects Qunawī's systematicity; there is not any disarray of ideas in the book. However, the most fundamental characteristics of *Miftāḥ al-ghayb* is that it is extremely succinct and covert. The author did not prefer to explain his ideas with a lot of rich explanations. As he wrote in the introduction of the essay he wrote the book with style that can only be understood by people who have special interest in the topic. Besides, the number of commentaries written on the book also indicates the succinct characteristics of the work.

Because of these characteristics, *Miftāḥ al-ghayb* attracted a great deal of attention of the Ottoman intellectuals and a number of commentaries have been written on it. It can even be argued that no other work has been as much influential as *Miftāḥ al-ghayb*. Ottoman sultans, especially Mehmed the Conqueror, admired Qunawī. The fact that Mehmed the Conqueror asked prominent scholars of his time to write commentaries is a clear example indicating the influence of this work on Ottoman thought and intellectual life. Therefore, the analysis of *Miftāḥ al-ghayb*'s content and examination of the literature on this literature has become

[41] Qunawī, *Miftāḥ al-ghayb,* 34.

more of an issue for revealing the basic dynamics of the Ottoman tradition of knowledge. However, before moving on the analysis of the commentators and their works, which make up the Qunawī line, I would like to mention some basic characteristic of this line as it can contribute to a more profound understanding of the topic. Then, commentaries on *Miftāḥ al-ghayb* will be mentioned briefly.

2. QUNAWĪ LINE AS THE MAIN VEIN OF AKBARIAN SCHOOL

Miftāḥ al-ghayb written by Qunawī, whose content and historical influences discussed above, is one of the most important work of theoretical sufism literature. sufism metaphysics has developed and gotten richer with *Fuṣūṣ al-ḥikam* and *Miftāḥ al-ghayb*. Qunawī also asked his disciples to expound *Fuṣūṣ al-ḥikam* and *al-Qaṣīda al-tāiyya* written by Ibn al-Fārid, which is one of the most fundamental texts of wahdat al-wujūd (unity of existence) understanding. Therefore, it was Sadr al-Dīn al- Qunawī, who after Ibn al-ʿArabī shaped and directed Akbarian school. Qunawī created a systematic theory by blending the partially disordered accumulation of knowledge and material coming from Ibn al-ʿArabī. Therefore, the way Qunawī handles the issues in wahdat al-wujūd and his style in his works passed on to the writers in this tradition. The influence of Qunawī can be clearly seen in the works of his followers, i.e. in the works of Qunawī's commentators.

In Akbarian school, the group of writers, who we can call the "Followers of Qunawī", consist of commentators of Qunawī's *Miftāḥ al-ghayb.* It is the only book among Sadr al-Dīn al- Qunawī 's works on which so many commentaries were written[42] because the content of *Miftāḥ al-ghayb* is so intense and succinct that it needs to be elucidated. This work is the essence of Qunawī's views in his works. Therefore, in metaphysic era, *Miftāḥ al-ghayb* received as much attention as *Fuṣūṣ al-ḥikam* and was the subject of many commentaries. What is striking in the commentaries of *Miftāḥ al-ghayb* is the way that commentators approach issues and the content of their works was shaped by the systematicity of Qunawī. As a matter of fact, the commentators focussed on the topics Qunawī discusses and followed Qunawī's method in their approach to issues. Generally, in his works and especially in

[42] Although there are commentaries on Qunawī's *al-Nuṣūṣ fī taḥqīq al-tawr al-makhṣūṣ* and *Eʿjāz al-bayān,* their numbers to low to be comparable with *Miftāḥ al-ghayb*. For more information see: Betül Güçlü, "Writings of Sadr al-Dīn al-Qunawī", *The Meram Book,* ed. Dilaver Gürer-Bekir Şahin (Istanbul: Mebkam Pub., 2007), 207-216.

Miftāḥ al-ghayb, Qunawī discusses issues more neatly and in a more systematic and more limitedly compared to Ibn al-ʿArabī. This is reflected in the commentators' works as well. Therefore, the Qunawī followers within the Akbarian school differ-ent from the followers of Ibn al-ʿArabī to some extent and become a new school with their unique method.

Of course Shams al-Dīn al-Fanārī (d. 834/1431) has made the biggest contri-bution to the development of this line. As a matter of fact, he was the first com-mentator of *Miftāḥ al-ghayb* and affected and shaped other commentaries that fol-lowed. Besides, the way Fanārī handled issues, used the principles of logic and methods of philosophy in his explanations have played great role in the develop-ment of the Qunawī line. Almost all of the commentaries that we will mention be-low were influenced from Fanārī's *Miftāḥ al-ghayb* commentary. In short, it can be said that the Qunawī line in the Akbarian tradition was shaped with the methods of Qunawī and developed Fanārī's approach. However, the approach and field of interest of this line cannot be thought to be out of the Akbarian school. It must be noted that with its unique characteristics Qunawī line is an approach and a vein emerged within the Akbarian tradition.

There many different figures reported with regard to the number of com-mentaries of *Miftāḥ al-ghayb*.[43] However, we have determined that there are a total of eight commentaries of *Miftāḥ al-ghayb,* six of whose authors are known and two of whose authors are not known. The authors of these commentaries are: Mulla Shams al-Dīn al-Fanārī (834/1431), Qutb al-Dīn-zāda Izniqī (d. 885/1480), Ahmad Ilāhī (d. XV. yy), Abd Allāh Qirimī (d. XV. yy), Uthmān Fadlī Atpazārī (d. 1102/1691), Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī (d. 1173/1759) and two other commentators whose names are not known. When Fanārī's date of death and Qunawī's date of death are taken consideration, it is seen that the first commentary of *Miftāḥ al-ghayb* was written almost two centuries after Qunawī's death. The first works cited in these

---

43 Osman Ergin, who has made a bibliographical study on Sadr al-Dīn al-Qunawī's works states that there are nine commentaries of *Miftāḥ al-ghayb* [see. Osman Ergin, "Sadreddin Al-Kunavi ve Eser-leri", *Şarkiyat Mecmuası 2,* (1958): 69-72]. We have determined the number of commentaries to be eight not nine because the commentary Osman Ergin noted to be in Suleymaniye Library Esad Efendi with registration number 1729 and which he attributed to Malkochzada Mustafa Efendi is actually not another commentary but a copy of commentary by Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī. For more information see. Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (Istanbul: İnsan Pub., 2016), 123-124.

commentaries written by the Ottoman scholars and thinkers are the works of Qunawī other than *Miftāḥ al-ghayb*. Apart from them, the commentators also used the works of Dāvūd Qaysarī, Abd al-Rezzāq Kāshānī, Muʻayyad al-Dīn al-Jandī, who are the leading writers of Akbarian tradition.

The most concrete examples of Qunawī line, which we tried to mention with its main characteristics, are the commentaries of *Miftāḥ al-ghayb*, which will discuss below. In the following section, the commentaries and their characteristics are discussed.

2.1. The Commentary by Shams al-Dīn Fanārī: *Misbāḥ al-ʾuns*

Misbāḥ al-ʾuns, which has been one of the essential sources of theoretical wisdom instruction in Iran and Anatolia,[44] is the first commentary of *Miftāḥ al-ghayb* of Sadr al-Dīn al-Qunawī and is the most voluminous commentary. Fanārī is the leading figure in the new era, which started with Ibn al-ʻArabī and which gained a theoretical perspective.[45]

The full name of the work is "*Misbāḥ al-ʾuns bayna al-maʻqūl wa al-mashhūd fī sharḥ Miftāḥ ghayb al-jamʻ wa al-wujūd*", which can be literally translated as "The candle of relation between what is devised and what is observed in the commentary on the key to the invisible side of existence and jamʻ (all)". In this work, it is seen that the author seeks to combine information based on reasoning and information based on spiritual exploration. Fanārī maintained Qunawī's attempt to base information obtained through spiritual exploration on an objective ground using principles of investigation. Fanārī's discussion of the issues in *Miftāḥ al-ghayb* with reasoning and evidences together with spiritual exploration caused *Misbāḥ al-ʾuns* to be very voluminous. Both the insensitivity and richness of the content Qunawī discussed in his work and Fanārī's style of approaching the issues from a variety of perspectives caused *Misbāḥ al-ʾuns* to be an encyclopaedia like reference book which includes almost all issues in metaphysics. Nevertheless, the work mainly aims to explain the relation between Haqq-Universe. As the work has such a relation as its topics, it includes many topics like existence, marifah, names of Allah, manifestation and cosmology.

---

44 The original copy of the work is available in Suleymaniye Library, Esat Efendi with registration number 1554.

45 For his life see. Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, vol. 30 (Istanbul: TDV Pub., 2005), 245; Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı,* 31-75.

When writing *Misbāḥ al-ʾuns* Fanārī benefitted from the ideas of previous muhaqqis like Abd al-Razzāq Kāshānī, Saʻīd al-Dīn al-Farghānī, and remoulded the Akbarian ideas which pass from Ibn al-ʻArabī to Qunawī and to his disciples, and enabled the development of aforementioned tradition in the Ottoman by transferring them to his successors.

2.2. Commentary by Qutb al-Dīn-zāda Izniqī: *Fatḥu Miftāḥ al-ghayb*

Qutb al-Dīn-zāda,[46] compiled the commentary upon the request of Mehmed the Conqueror in 874/1469 to further explain some implicit ideas in Fanārī's *Misbāḥ al-ʾuns* and to make it easier to understand. Besides taking Fanārī's *Misbāḥ al-ʾuns* as the fundamental source, Izniqī also followed his method of explanation and attempted to summarize it.

Similarities between *Misbāḥ al-ʾuns* and *Fatḥu Miftāḥ al-ghayb* are not only methodological but also textual. Textual similarities between these two commentaries can be seen in direct quotations Izniqī took from Fanārī. As a matter of fact, the commentator frequently adds Fanārī's interpretation of a passage from *Miftāḥ al-ghayb* and cites the quotations Fanārī makes from muhaqqiqs like Qunawī and Ibn al-ʻArabī. He often repeats the same words in these citations and makes an additional interpretation, if he sees it necessary. This is the style used in *Fatḥu Miftāḥ al-ghayb* as well.

2.3. Commentary by Ahmad Ilāhī: *Mawājīd al-dzawq bi-lā-rayb*

Ahmad Ilāhī's commentary[47] is one of the commentaries written upon Mehmed the Conqueror's request.[48] Its most important difference from other commentaries is that it was written in Persian. By writing a Persian commentary of *Miftāḥ al-ghayb*, Ahmad Ilāhī also translated *Miftāḥ al-ghayb* into Persian. As a matter of fact, the commentator first cites a passage of one or two sentences from *Miftāḥ al-ghayb*. Next, he translates it into Persian and adds his comments again in Persian. In some cases, he does not make interpretation but suffices to give Persian transition.[49] The commentator states that he wrote the work to contribute to the

---

46 For his life see. Reşat Öngören, "Kütbüddinzâde İznikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 26 (Ankara: TDV Pub., 2002) 489.

47 For his life see. Necdet Tosun, *Bahâüddin Nakşbend*, Istanbul: İnsan Pub., 2003), 283.

48 See. Ahmad İlâhî, *Mawājīd al-dzawq,* 1[a].

49 Ahmad Ilāhī, *Mawājīd al-dzawq*,137[b], 161[a], 162[a-b].

knowledge of the haqīqa (truth) of things and of divine secrets.[50] As in other commentaries, the works cited in *Mawājīd al-dzawq*'s include Qunawī 's works and famous works of Akbarian tradition.

2.4. Commentary by Ahmad b. Abd Allāh Qirimī: *Sharḥ Miftāḥ al-ghayb*

Ahmad b. Abd Allāh Qirimī,[51] who lived during the Mehmed the Conqueror's rule, read Fanārī's *Misbāḥ al-ʾuns* rigorously and largely benefitted from it. Thus, Qirimī directly cites the interpretations of Fanārī on passages he chose from *Miftāḥ al-ghayb*, and directly cites his quotations from various sources in some places. Therefore, this has a lot of common texts with *Misbāḥ al-ʾuns*.[52]

While Ahmed b. Abd Allāh Qirimī's commentary mostly resembles *Misbāh al-ʾuns* in terms of interpreting *Miftāḥ al-ghayb*, the most distinct and perhaps the most important aspect of it is that it enriches Fanārī's commentary with sufistic poems. The authors interspersed couplets which he took mostly from Ibn al-Farid's famous eulogy and partially from Ibn al-ʻArabī's *al- Futūhāt*[53] and made use of these couplets in his interpretations. As mentioned here, Qirimī's integration of Ibn al-Farid's poems with the text of *Miftāḥ al-ghayb* means the integration of two important texts of commentaries era, which is also called as the new era in history of sufism. As a matter of fact, in this period *Fuṣūṣ al-ḥikam* and Ibn Farid's *al-Qaṣīda al-tāiyya* are the works on which the highest number of commentaries are written with Qunawī's suggestions. In other words, we can say that with this commentary Qirimī attempted to bring together the main sources of Akbarian thought.

2.5. Commentary by Uthmān Fadlī Atpazārī: *Misbâḥ al-qalb*

The most important feature of Atpazārī[54] is that it expounded *Miftāḥ al-ghayb* the most succinctly. As a matter of fact, the commentator briefly but clearly explains the passages he took from *Miftāḥ al-ghayb* rather than writing pages of interpretations.[55]

---

50 Ahmad Ilāhī, *Mawājīd al-dzawq,* 8ª.

51 Mecdī Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, ed. Abdülkadir Özcan (Istanbul: Çağrı Pub., 1989), 1:101-102.

52 Cf. Fanārī, *Miṣbāḥ al-ʾuns*, 110- Ahmad b. Abd Allah al-Qirimī, *Sharḥ Miftāḥ al-ghayb*, Suleymaniye Lib., Ragıp Paşa, no. 695, 23ᵇ.

53 See. Qirimī, *Sharḥ Miftāḥ al-ghayb*, 16ᵇ, 44ª, 50ª, 83ª, 91ª, 104ª, 150ᵇ, 223ᵇ, 253ª, 281ª.

54 To learn more about his life see. Sakıp Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi, vol. 4 (Istanbul: TDV Pub., 1991) 84.

55 See. Uthmān Fadlī Atpazārī, *Misbâḥ al-qalb,* Suleymaniye Lib., Reisülküttab, no. 511, 1ᵇ-88ª.

The author does not make lengthy interpretations but focuses on expressing the issue as briefly as possible. In this respect, *Misbāḥ al-qalb* includes plain and brief information compared to the other commentaries, especially to *Misbāḥ al-ʾuns*.

2.6. Commentary by Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī: *Sharḥ Miftāḥ al-ghayb*

The most important characteristics of Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī's '[56] commentary, one of the sufis who lived in the 18th century, is that it expounded *Miftāḥ al-ghayb* with the unique and brief interpretations just like Atpazārī. When the work is examined, it is seen that the commentator was not inspired from any commentary; he wrote commentary with his unique interpretations by benefiting from Qunawī's works and works of other famous authors in the Akbarian school. Therefore, it can be argued that this is the second most original commentary of *Miftāḥ al-ghayb* following Fanārī's commentary. On the other hand, Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī interpreted the issues in *Miftāḥ al-ghayb* without digressing from the main issue. Therefore, the author does not try to explain an issue with its all related issues. When all these issues are taken into consideration, it can be said that Abd al-Rahmān Rahmī Bursawī's commentary is a succinct, unique and original commentary which completely focussed on the interpretation of *Miftāḥ al-ghayb*.

2.7. Anonymous Commentary: *Asrār shuhūd al-ḥāṣil min fatḥ al-wujūd*

The author of the work is not known. There is only one copy of the work, which is registered in the Beyazıt Library. The author states that the commentary is of special character as it includes texts both from *Miftāḥ al-ghayb* and from Fanārī's commentary.[57]

In the introduction, the author states that the work was given to Mehmed the Conqueror as a present.[58] However, there is not any information whether it was written upon Sultan's desire or order.[59] The work is one of the commentaries

---

56 To learn more about his life see. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. F. Yavuz- İ. Özen (Istanbul: Meral Pub., nd.), 1: 263.

57 (The author is not known), *Asrār shuhūd al-ḥāṣil min fatḥ al-wujūd,* Beyazıt Lib., Veliyyüddin Efendi, no. 1726, 2[a].

58 (The author is not known), *Asrar shuhūd*, 1[b].

59 As is known, Mehmed the Conquerer admired Qunawī. Historian M. Bayram claims that four commentaries were written during his rule [see Mikail Bayram, "Fatih Sultan Mehmed'de Sadreddin

that made very much use of Fanārī's commentary. After a passage, the author chooses from *Miftāḥ al-ghayb*, he cites Fanārī's comment on that issue and then writes a few words of his interpretations if any. Therefore, this work seems to be a study on Fanārī's commentary.[60]

2.8. Anonymous Commentary: *Sharḥ al-Miftāḥ al-ghayb*

In some studies, it is stated that there is another commentary of *Miftāḥ al-ghayb*.[61] In our study, we revealed that there is an anonymous commentary registered in the catalogues of the Library in the Topkapi Palace (Deposit Treasure, no. 1269). However, we could not see the commentary in the Palace's Library as the authorities did not give the book to us in spite of the fact that we fulfilled all official procedures. Therefore, we have no more information about the work other than its library registration.

CONCLUSION

It is known that theoretical sufism understanding has reached its peak with Ibn al-ʻArabī and his successor Sadr al-Dīn al- Qunawī and that the works by these two muhaqqis laid the foundation of this understating. Qunawī arranged Ibn al-ʻArabī's ideas and developed a sufism/metaphysics theory from them. At this point, *Miftāḥ al-ghayb* is not only the most important compilation of Qunawī, it is also one of the most favourite source of metaphysics sufism era alongside *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

The main aim of *Miftāḥ al-ghayb*, which is one of the two fundamental sources of doctrinal sufism, is to prove the absolute existence of Haqq and to explain His existence with the universe, that is pluralism. The fact that the basic issue in the work is the relation between Haqq-universe caused its content to include a wide range of topics. Many topics like divine names, the levels of existence, the conditions of acquiring authentic marifah, were discussed in *Miftāḥ al-ghayb* succinctly and in a way that lays the methodological foundations of the divine science.

Konevî Hayranlığı", *I. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Proceedings*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Pub., 2010), 38] however, he does not mention which commentaries they are. Besides Izniqī's and Ahmad Ilāhī's commentaries which are known to be written upon Mehmed the Conqueror's request, it is highly possible that this work is one of the four commentaries mentioned.

60 Cf. Fanārī, *Miṣbāḥ al-ʾuns*, 90; (The author is not known), *Asrār shuhūd*, 16^{a}-16^{b}.

61 Ergin, "Sadreddin Al-Kunavi ve Eserleri",69.

However, it must be noted that characteristic of *Miftāḥ al-ghayb* which makes it important in history of sufism is that it established principles that can be seen as criteria in every field of sufism and that it attempted to lay foundations for the development of the divine science as a discipline.

The fact that *Miftāḥ al-ghayb* has contributed to the transformation in history of sufism, its intensive content and succinct and lexiphanic style has made it the subject of many commentaries since as early as the foundation of the Ottoman State. Thanks to these commentaries the first of which was written by Fanārī, who is the one of the earliest sheikhs al-Islam and mudarrises and founder of Ottoman idea, Sadr al-Dīn al- Qunawī's ideas and methodology was introduced to the Ottoman intellectual life and became widespread. In addition to Fanārī's commentary, the commentaries of the other Ottoman thinkers and intellectuals whose names we have mentioned above also contributed to the better understanding of Akbarian-Qunawī ideas. These commentaries carefully explained the issues Qunawī expressed for the first time in history of sufism. However, the one written by Fanārī, which is the first and most voluminous commentary, has a relatively special position among the other commentaries of *Miftāḥ al-ghayb* because it directly affected almost all *Miftāḥ al-ghayb* interpretations and shaped them in terms of methods and content. In sum, *Miftāḥ al-ghayb*, which is one of the basic texts of history of sufism, was expounded by Ottoman thinkers who lived between the 15th and the 19th centuries. Thanks to these commentaries, Akbarian ideas were introduced to the Ottoman intellectual life and formed its foundation. In general Turkish thinking and in particular Ottoman thinking were shaped around these ideas and developed their unique identities.

REFERENCES

Ahmad Ilāhī. *Mawājīd al-dhawq bi-lā-rayb.* no. 414: 1[a]-423[b]. Yusuf Ağa Lib.

Ajlūnī, Ismail b. Muhammad. *Kashf al-Khafā wa mudzīl al-ʾilbās.* 2 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.

Atpazārī, Uthmān Fadlī. *Misbâḥ al-qalb.* Reisulkuttab, 511: 1[b]-88[a]. Suleymaniye Lib.

Aydın, Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 30: 245-247. Istanbul: TDV Publication, 2005.

Bayram, Mikail. "Fatih Sultan Mehmed'deSadreddinKonevî Hayranlığı". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Poceedings*, 37-41. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Publication, 2010.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri.* ed. F. Yavuz- İ. Özen. 2 vol. Istanbul: Meral Publication, nd.

Bursawī, Abd al-Rahmān Rahmī. *Sharḥ Miftāḥ al-ghayb*. Halet Efendi, 286: 1[b]-209[b]. Suleymaniye Lib.

Demirli, Ekrem. "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Proceedings*, 77-80. Konya: Mebkam Publication, 2010.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan.* Istanbul: Kabalcı Publication, 2009.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî.* Istanbul: ISAM Publication, 2008.

Demirli, Ekrem. Sadreddin *Konevî'de Bilgi ve Varlık*. Istanbul: Iz Publication, 2005.

Ergin, Osman. "Sadreddin Al-Kunavi ve Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 2 (1958): 63-90.

Fanārī, Shams al-Dīn Muhammad b. Hamza. *Miṣbāḥ al-ʿuns bayna al-maʿqūl wa al-mashūd.* ed. Muhammad Hājawī, Tahran: Intishārāt-i Mawlā. 1384/2006.

Fārābī, Abū Nasr Muhammad b. Muhammad. *ʾİḥsāʾ al-ʿulūm*. Beirut: Maktabat al-Hilal, 1996.

Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad b. Muhammad al-Ṭūsī. *Dalâletten Hidâyete.* Translated by Ahmet Subhi Furat. Istanbul: Şâmil Yayınları, nd.

Güçlü, Betül. "Writings of Sadr al-Dīn al-Qunawī". *The Meram Book.* ed. Dilaver Gürer-Bekir Şahin. Istanbul: Mebkam Publication, 2007.

Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı.* Istanbul: İnsan Publication, 2016.

Gürer, Dilaver. "Klasiklerimiz: Fusûsu'l-Hikem". *Tasavvuf Dergisi* 5. vol. 13 (2004): 395-442.

Ibn al-ʻArabī, Abū Abd Allah Muhyiddīn Muhammad b. Ali. *al-Futūḥāt al-Makkiyya.* ed. Uthman Yahya. 14 vol. Beirut: Dār Ehyā al-Turāth al-ʻArabī, 1994.

Ibn al-ʻArabī, Abū Abd Allah Muhyiddīn Muhammad b. Ali. *Fuṣūṣ al-ḥikam.* ed. Abū al-Alā al-Afīfī. s.l: Dāru Ehyā' al-Kutub al-Arabiyya, 1946.

Ibn Sīnā, Abū Ali Hussain b. Abd Allah. *ʿUyūn al-ḥikma*. ed. Mujtabā Minowī. Tahran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tahran, 1333/1955.

Izniqī, Qutb al-Dīn zāda Mehmed Muhyiddīn. *Fatḥ Miftāḥ al-ghayb.* no. 1632: 1^b-335^b. Konya Mawlānā Museum Lib.

Kartal, Abdullah. "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak, İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri". *Tasavvuf Dergisi* 23 (2009): 357-382.

Kātip Chalabi, Haji Halīfa Mustafa b. Abd Allah. *Kashf al-ẓunūnʿan ʾesmā' al-kutub wa al-funūn.* 5 vol. Istanbul: Maarif Vekaleti. 1941-1943.

Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber.* Istanbul: Sufi Publication, 2010.

Kutluer, İlhan. "Metafizik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29: 399-402. Ankara: TDV Publication, 2004.

Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. Istanbul: Iz Publication, 2001.

Mecdî Mehmed Efendi. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri.* ed. Abdülkadir Özcan. Istanbul: Çağrı Publication, 1989.

Nasr, Sayyed Hussein. "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today". *Transcendent Philosophy,* vol. 1, London Academy of Iranian Studies, nd.

Öngören, Reşat. "Kütbüddinzâde İznikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 489-490. Ankara: TDV Publication, 2002.

Öngören, Reşat. "Miftâhu'l-gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 30: 16-17. Istanbul: TDV Publication, 2005.

Qirimī, Ahmad b. Abd Allah. *Sharḥ Miftāḥ al-ghayb*. Ragip Pasa, 695: 1^b-295^a. Suleymaniye Lib.

Qunawī, Sadr al-Dīn Muhammad b. Ishaq. *Kitāb al-Fukūk fī-asrāri mustanidāti ḥikam al-Fuṣūṣ.* ed. Muhammad Hājawī. Tahran: Intishārāt Mawlā, 1371/1993.

Qunawī, Sadr al-Dīn Muhammad b. Ishaq. *Miftāḥ al-ghayb. ed.* Muhammad Hājawī. Tahran: Intishārāt Mawlā, 1384/2006.

Tahānawī, Muhammad Ali b. Ali. *Kitāb Kashshāf ʾiṣṭilāḥāt al-funūn*. 3 vol. Istanbul: Kahraman Publication, 1984.

Tosun, Necdet. *Bahâüddin Nakşbend*. Istanbul: İnsan Publication, 2003.

Yıldız, Sakıp. "Atpazarî Osman Fazlı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 4: 83-85. Istanbul: TDV Publication, 1991.

(The author is not known). *Asrār shuhūd al-ḥāṣil min fatḥ al-wujūd*. Veliyyüddin Efendi. 1726: 1[b]-264[a]. Beyazıt Lib.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 913-946

The Influence of Islamic Philosophy on Bar Hebraeus (Abu'l-Faraj Ibn Al-Ibrī)

Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî Üzerinde İslam Felsefesinin Etkisi

M. Nesim Doru
Assoc. Prof. Dr., Mardin Artuklu University
Faculty of Literature, Department of Philosophy
Mardin/Turkey
nesimdoru@artuklu.edu.tr
ORCID ID https://orcid.org/0000-0002-3519-7654

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21
Sayı – Issue: 2
Sayfa / Pages: 913-946.
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.348938
Project: This article is produced from the project that is named "The Interaction Between Syriac Thought and The Islamic Philosophy -The Sample of Bar Hebraeus-". The project was supported by TUBITAK (The Scientific and Technological Research Council of Turkey) and presented in University of London, SOAS, supervised by Dr. Erica Hunter (Head of Department for the Study of Religions).
Atıf/Cite as: Doru, M. Nesim. "The Influence of Islamic Philosophy on Bar Hebraeus (Abu'l-Faraj Ibn Al-Ibrī)". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık 2017): 913-946. doi: 10.18505/cuid.348938.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

The Influence of Islamic Philosophy on Bar Hebraeus (Abu'l-Faraj Ibn Al-Ibrī)

Abstract: The most important instances of the interaction between Islamic philosophy and Syriac thought can be seen between the 2/7th and 7/13th centuries. In the early periods, Syriac thinkers were more active but then, especially after the 5/11th century in which Islamic philosophy became stronger, Islamic philosophy influenced other philosophical traditions. After this period, Syriac thought came under the influence of Islamic philosophy. Syriac thought was rather influenced by Islamic philosophy than other cultures. In the 7/13th century, the most important figure of Syriac thought, Abu'l-Faraj Ibn al-Ibrī (Bar Hebraeus), followed Islamic philosophers and he adapted their works to Syriac thought. He was influenced by Avicenna and Nasir al-Dīn al-Tūsī on theoretical matters of philosophical thought on the one hand, and on the other hand he was influenced by Ghazzālī on practical matters of ethics and philosophy of mystical life. In this study, Abu'l-Faraj's intellectual closeness and debt to the above-mentioned thinkers will be examined. In other words, this study will examine which particular ideas from these thinkers he was interested in and what he took from them. In addition, this study bears importance for dealing with one of the most important examples of the reflection of Islamic philosophy in non-Muslim cultures.

Keywords: Islamic philosophy, Syriac thought, Abu'l-Faraj, Ibn Sīnā, Nasir al-Dīn al-Tūsī, Ghazzālī.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî Üzerinde İslam Felsefesinin Etkisi

Öz: İslam felsefesi ve Süryani düşüncesi arasındaki etkileşimin en önemli örnekleri II/VIII. ve VII/XIII. yüzyıllar arasında olmuştur. İlk dönemlerde Süryani düşünürler daha aktif iken özellikle XI. yüzyıldan sonra İslam felsefesinin güçlenmesi ile birlikte İslam felsefesi diğer düşünce birikimlerini etkisi altına alarak güçlenmiştir. Bu dönemden sonra Süryani düşüncesi büyük oranda İslam felsefesinin etkisi altına girmiştir. Müslüman olmayan unsurların arasında Süryani düşüncesi, diğer kültürlere nazaran daha fazla İslam felsefesinin etkisinde kalmışlardır. VII/XIII. yüzyılda Süryani düşüncesinin en önemli ismi olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrī (Bar 'Ebroyo), İslam felsefesinin önemli düşünürlerini takip etmiş ve onların eserlerini Süryani düşüncesine uyarlamıştır. O felsefî düşüncenin nazarî meselelerinde İbn Sînâ ve Nasiru'd-Dîn Tûsî'nin etkisinde kalırken pratik ahlak

konularında ve mistik yaşam felsefesinde Gazzâlî'nin etkisinde kalmıştır. Bu çalışmada onun adı geçen İslam düşünürleri ile yakınlığı ve düşünsel ilişkisi incelenecektir. Başka bir ifadeyle onun bu düşünürlerin hangi fikirleri ile ilgilendiği ve onlardan neler aldığı tartışılacaktır. Bu çalışma aynı zamanda, İslam felsefesinin etkisinin Müslüman olmayan kültürlerdeki yansımasının en önemli örneklerinden birini ele almakla önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Süryani düşüncesi, Ebü'l-Ferec, İbn Sînâ, Nasiru'd-Dîn Tûsî, Gazzâlî.

SUMMARY

The first thing that comes to mind concerning the relationship between Islamic philosophy and Syriac thought is the contributions of Syriac thinkers to Islamic philosophy. According to this, they were initiators of the development of philosophical sciences in the Muslim world with their translations of Greek works to Arabic. Additionally, they acted as teachers to Islamic philosophers while introducing philosophical sciences. This view is not only a shallow one, but is also only a unilateral approach which cannot explain intellectual movements in the history of thought which needs to be done by resorting to more than one factor. Therefore, it is so difficult to reach a satisfactory interpretation without considering the historical process of the reaction between the two cultures.

Islamic philosophy completed its formative stage and early development until the 3rd/9th and 4th/10th centuries. Starting with the 5th/11th century it started to effect and direct other cultures. We can see the first effects of this transformation and development on the non-Muslim neighbours of Islamic culture. In this context, the first example that comes to mind is the Syriac-speaking Christian communities. The effect of Islamic philosophy on Christian culture was first witnessed over the Syriac-community in the East before the intellectual movements that emerged in Europe in the 7th/13th century. For example, we can see this effect in the intellectual circles which were represented by the East Syrian metropolitan bishops of Nisibis in the 5th/11th century. It can be seen in Eliya of Nisibis' work that he had produced important evaluations of Islamic philosophy and received important concepts of Islamic philosophy into his studies. This case becomes more clearly visible in the case of the works of Abu'l-Faraj in the 7th/13th century. To such an extent that, Abu'l-Faraj serves as an important and telling ex-

ample which shows the near impossibility of philosophical study without resorting to the literature of Islamic philosophy.

The 13th century was one of the most productive periods in terms of Islamic philosophy. In this period, the thought of Islamic philosophers, especially that of Avicenna, was effective on many philosophers and theologians and also on non-Muslim thinkers of other cultures. Avicenna wrote a work titled *Al-Shifā* in which he collected thought inherited from Greek philosophy, but which also formed his individual approach on this material and epistemology. On the other hand, many Muslim philosophers wrote commentaries and explanations on his works. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Nasir al-Dīn al-Tūsī and Suhrawardī were directly influenced by him and Al-Ghazzālī revealed different perspectives by giving his philosophy unfavourable reviews.

The effects of Islamic philosophy can be seen not only on Muslim thinkers but also on representatives of non-Muslim cultures. The most important example of this was Abu'l-Faraj who was the metropolitan bishop of Malatya and was also the "maphrian" (Arabic, *mafiryan*) -a degree between the patriarch and the metropolitan. Abu'l-Faraj travelled to many centres of learning where he met many Islamic philosophers and made friends with them. For example, his conducting researches in Marāgha where Nasir al-Dīn al-Tūsī was the head of the observatory and his attending al-Tūsī's lessons are noteworthy in this respect. Abu'l-Faraj formed his philosophical thoughts under the influence of Muslim philosophers and aimed to revive Syriac thought that was weakened with regard to Islamic philosophy.

In the first chapter of this paper, Abu'l-Faraj's interest in Avicenna is examined. Abu'l-Faraj took Avicenna's *Al-Shifā* as a model to reveal his philosophical opinions. He examined logic, physics, ethics and metaphysics in his *The Cream of Wisdom* like Avicenna and, additionally, while examining these matters, he used philosophical concepts of Avicenna. For example, he used Avicenna's concept of "the necessary existence" and analysed it although it was contrary to Christian theology and especially the idea of trinity. This example shows that he attached importance to Avicenna's philosophical concepts and his philosophical interests.

In the second chapter of this paper, Abu'l-Faraj's interest in Nasir al-Dīn al-Tūsī is examined. He followed Avicenna on logic, physics and metaphysics in *The Cream of Wisdom* while he took Nasir al-Dīn al-Tūsī as a

model on practical philosophy because Avicenna did not include practical philosophy in *Al-Shifā*. Furthermore, al-Tūsī was taken as a model because he was one of the most famous figures of practical philosophy in Islamic philosophy.

In the third chapter of this paper, Abu'l-Faraj's interest in Al-Ghazzālī is examined. Al-Ghazzālī's critique of philosophy and theology and then his preference for Tasawuf made some influence on Abu'l-Faraj. In his *The Book of Dove* which is about his individual research for the truth, he benefited from the experience of Al-Ghazzālī's *Al-Munqiz* and adapted it for Syriac thought. Additionally, in his work on ethics, the *Itiqon*, he took Al-Ghazzālī's *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* as a model and created its titles of chapters and matters according to *Ihyā'*. Also, when examining these matters, he adopted the method of Al-Ghazzālī but converted his Islamic sources and references to Christian sources and references.

It seems that for Abu'l-Faraj a revival of Syriac thought is to be conducted through the epistemology of Islamic philosophy and Islamic philosophers' works. Therefore, he took Islamic philosophers' works as a model for many subjects including philosophy, astronomy, ethics, law, physics and metaphysics. But he was not a passive actor, that is, an imitator and collector, but, on the contrary, he acted as an adapter in a reconstructive style while examining these sciences. As a matter of fact, in Abu'l-Faraj's day, this method was called "tahqiq" and was practiced by many philosophers.

The main topic of this study is Abu'l-Faraj's careful examination of Avicenna, Nasir al-Dīn al-Tūsī and Al-Ghazzālī and how it is transferred to Syriac thought. In addition to this, the paper also deals with how Syriac thought was recovered through the works of Abu'l-Faraj.

INTRODUCTION

On the interaction between Islamic philosophy and Syriac thought, it is worth considering two important points:

Firstly, when the impact of Islamic philosophy is examined, the first thing that comes to mind is its effects on the Western world through translations in the VI/XIIth and VII/XIIIth centuries. It is claimed that through these translations which were made in Italy and Spain, the Western world gained direct relation with Islamic philosophy and an indirect relation with ancient philosophy. According to this viewpoint, the movements of Reformation and Renaissance in the West were influenced by Islamic philoso-

phy. However, searching for the effects of Islamic philosophy primarily in the West may not lead to accurate results in terms of its historicity. It could be argued that, it is not possible to look at these effects in relatively farther places whilst ignoring the historical processes namely, the impact should be considered by particularly looking at the non-Muslim people in the East. Therefore, it is important to examine non-Muslim thought in the East particularly the works of Syriac scholars such as Iliya of Nsibis (d.1046), Abdisho Bar Brikho (d.1318), Ishoyab Bar Malkon (d.1246), Yohanon Bar Ma'danī (d.1263) and most importantly Gregory Bar Hebraeus, known as Bar 'Ebroyo (d.1286).

Secondly, it is misleading to think of the interaction between Islamic philosophy and Syriac thought unilaterally. There seems to be a general approach in the literature, which argues that this interaction was only transferred from Syriac thought to Islamic philosophy. In this context, many historians of Islamic philosophy have related the emergence of Islamic philosophy to the translations which were made by Syriac translators in the Umayyad and Abbasid periods. This approach has the consequence that by cutting this interaction at a point of historical process, Syriac scholars and translators were left to back stage of history after the end of their translation 'task'. On the other hand, translation movements can be best explained by the juxtaposing of mutual interactions between cultures. In other words, it is both inaccurate to approach Syriac translators as "professional translators", and also inaccurate to see them as one sided actors in this interaction. This is because, since the V/XIth century, the direction and the nature of the interaction was transformed and Syriac scholars became "receivers" of the Islamic culture to which they had contributed through their translation of Greek philosophy. Thus, it is important to study aforementioned scholars and others as examples of this "receiver" position but also to investigate how as "receivers" the Syriac scholars contributed to the development of medieval Islamic philosophy.[1]

Selecting Bar Hebraeus as the main figure in the interaction between Islamic philosophy and Syriac thought is the focus of this work. Therefore, it is necessary to go back two centuries before Bar Hebraeus, when an important philosophical and cultural movement emerged in Syriac thought. Many important works were written by Syriac scholars, especially the metropolitan bishops of the city in the School of Nsibis which was established

1 Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (New York: Routledge, 1998), 187-189.

by the East Syrians (Nestorians). This period has been called the "Syriac Renaissance"[2] in which many important works on history, philosophy, theology, law, language and literature were authored by Syriac scholars. It extends from the V/XI[th] century where Iliya of Nsibis lived, to Abdisho Bar Brikho who was another scholar of Bar Hebraeus' time.[3]

The cultural movement from Syriac to Arabic, reversed in that period by turning from Arabic into Syriac. To facilitate this movement, philosophical and literary dictionaries were written. The most important examples of this movement include Iliya of Nsibis' *Kitāb al-targumān fi ta'lim al-lughat al-Suryān* (ܟܬܒܐ ܕܬܘܪܨ ܡܡܠܐ)[4] that was written to enable the transitions of grammatical, theological and scientific concepts from Arabic to Syriac; Severius Bar Shakko's *Book of Dialogues,* based Syriac grammar rules on principles of Arabic language; Ishoyab Bar Malkon's *The Book of Syriac Grammar*, written by using Arabic language rules; Bar Hebraeus' grammar book, *Book of Splendours (ܟܬܒܐ ܕܨܡܚܐ),* based on Zamakhsharī's *Al-Muhassal fi al-Nahv* and Abdisho Bar Brikho's *Firdaws al-'Adn* (ܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ) written to prove the riches of the Syriac language[5] in response to Arab thinkers who despised the Syriac language and claimed that it was not a philosophical and theological language.

Syriac thought was influenced by Islamic philosophy not only in linguistic and philological studies but in a wider context since the V/XI[th] century. For example, in his *Kitāb al-majālis*, Iliya of Nsibis dealt with philosophical and theological issues. In this book, one of the most important resources of Iliya was Islamic thought and culture. He tried to base some Christian beliefs (like trinity, hypostasis and incarnation) on Islamic concepts and theories (like God's existence by Himself/*Qaim bi nafsihi* and the Sunni theory of attributes) Ishoyab Bar Malkon, in his *Kitāb al-bayān*, explained Christological issues by citing passages from Avicenna (d.1037)'s *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*.[6] More interestingly, he wrote a commentary of the

---

2 Herman Teule, "The Syriac Renaissance", in *The Syriac Renaissance*, Ed. H. Teule&C. F. Tauwinkl et al (Leuven: Peeters Publications, 2010), 1.

3 Teule, "The Syriac Renaissance", 1-5.

4 Iliya of Nisibis, *Kitab al-targuman fi ta'lim al-lughat al-Suryan*, Published by P. de Legarde (Gottingen: 1879), 2-3.

5 Abdisho al-Soba'ī, *Pardayso d-'Adin*, Published by G. Kardahi (Beirut: 1889), 6.

6 Herman G.B. Teule, "A Theological Treatise by İsho'yahb Bar Malkon Preserved in the Theological Compendium Asfar al-Asfar", *Journal of Eastern Christian Studies* 58, no. 3–4, (2006): 250.

Bible in Arabic. This shows that Arabic was a language of communication in that period among Syriacs who were trying to understand the Bible through Arabic. In Yohanon Bar Maʻdani's *The Book of Poems (ܡܘܫܚܬܐ),* two mystical odes on human soul and body (one of them consists of 122 couplets and the other consists of 25 couplets) which are titled as "The ode of Bird", were influenced by Avicenna's *Risāla al-tayr*. Bar Maʻdani's other ode which was about the way and ranks of perfect humans is similar to the section "maqāmāt al-ʻarifin" in Avicenna's *al-Ishārāt*.[7]

The VII/XIII[th] century was the period in which the influence of Islamic philosophy on Syriac thought reached its peak. Then, the most productive Syriac thinker was, undoubtedly, Bar Hebraeus. Researchers who dealt with his works have correlated almost every book by him to an Islamic philosopher.[8] Bar Hebraeus was aware that his Syriac ancestors who had paved the way for the rise of Islamic philosophy, by taking part in the translation movement, lost their previous influence. He knew and confessed that the Syriacs who had once transmitted ancient philosophy to the Islamic world, in later periods -in a reciprocal gesture- received Greek philosophy through Islamic scholars. He expressed this as follows:

ܐܝܟܢܐ ܕܝܚ ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܩܢܘܗ ܠܚܟܡܬܐ ܒܝܕ ܡܦܫܩܢܐ ܕܟܠܗܘܢ
ܣܘܪܝܝܐ ܗܘܘ ܡܢܗܘܢ ܐܬܚܝܒܢ ܠܡܫܐܠ ܚܟܡܬܐ.[9]

> They (Arabs) have acquired the wisdom through translators who were all Assyrians but now we have to ask the wisdom from them.

As a result of his scientific and philosophical understanding, Bar Hebraeus found it acceptable to receive Greek philosophy through Islamic scholars. Therefore, he closely dealt with the works of Islamic philosophers including Avicenna, Al-Ghazzālī (d.1111) and Nasir al-dīn al-Tūsī (d.1274) in accordance with his period's popular philosophical approaches. In addition, it is useful also to consider the following possibility: Bar Hebraeus may have missed the positions of his ancestors and wanted to prove that Syriac thought was a continuity of Greek philosophy. In any case, Bar Hebraeus produced a huge collection of books in philosophy and other sciences.

---

7 Yohanon Bar Maʻdenī, *Mimrē we Mushhēto* (Jerusalem: 1929).

8 Hidemi Takahashi, "Barhebraeus", *Encyclopaedia of Islam*, v:3 (Brill, 2014), 2:41-3; For more detail see: ibid, *Barhebraeus: a bio-bibliography* (New Jersey: Gorgias Press, 2005).

9 Bar ʻEbroyo, *Kthobo d-mkatbunoto zabno (Chronicon Syriacum)* (Paris, 1890), 98.

In this paper, Bar Hebraeus' philosophical works are compared to Islamic philosophy. In other words, the aim of this work is to explain Bar Hebraeus' interests in Islamic philosophers. In this context, his philosophical approach, will be examined through his interest in Avicenna, al-Ghazzālī and Nasir al-dīn al-Tūsī, respectively.

1. BAR HEBRAEUS' INTEREST IN AVICENNA

The time in which Bar Hebraeus lived was a period that witnessed many in depth discussions and new synthesis about Avicenna's philosophy. Then, the schools of "philosophical theology" and "Illuminationism" had developed as an output of Avicenna's philosophy. In other words, it can be said that the most popular and prevalent philosophy in Bar Hebraeus' time was still Avicennian philosophy. For example, his *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* was interpreted firstly by Fakhr al-dīn al-Rāzī (d.1209) who was one of the sources of Bar Hebraeus, and then by Nasir al-dīn al-Tūsī who was a contemporary of Bar Hebraeus and the head of the observatory in Maragha (the Mongol capital in northern Iran). In this context, considering a young philosopher, Qutb al-dīn al-Shīrāzī's *Sharh wa'l hashiya 'ala al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* which compared Rāzī and Tūsī's commentaries, it is understood that Avicenna's work was discussed in a large philosophical environment in that time. Also, thinking about Bar Hebraeus' relationship with Islamic scholars when he was in Maragha, his interest in Avicenna becomes clearer. Therefore, Bar Hebraeus' interest in Avicenna can be explained by the intellectual interests of his time.

When mentioning Avicenna in his works, Bar Hebraeus relied on Islamic concepts like *The Main Master/Sabo Rishono* (ܣܒܐ ܪܝܫܢܐ).[10] Avicenna, for Bar Hebraeus, was a figure that brought him closer to Greek philosophy. Thus, Aristotle and Avicenna, for Bar Hebraeus, were both undoubted masters of philosophy. It is possible to understand this reality from his following statements:

> Our master [Aristotle] has treated the doctrine of economy, in brief and dispersed words, in his book (consisting) of eleven divisions on ethics.... The supreme philosopher, Shaikh al-Raīs

[10] Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-Remzē w-Mi'ironotho*, (Florence: Biblioteca Medicea Laurenziana), or. 86, 1[a]

> [Avicenna] wrote an admirable tractate about this art. We used the opinions of these philosophers in our work.[11]

The work which Bar Hebraeus was referring to above is his *The Cream of Wisdom (ܚܐܘܬ ܚܟܡܬܐ)*. This book is a collected philosophical work that was a model of Avicenna's *Al-Shifā*. It deals with logic, physics, metaphysics and ethics that are four subjects of philosophy. When comparing[12] *The Cream of Wisdom* and *Al-Shifā* on the matters and divisions of philosophy, similarities clearly can be seen between them. These similarities are illustrated in the arrangement of the two works as follows:

THE CREAM OF WISDOM **(ܚܐܘܬ ܚܟܡܬܐ)**	**AL-SHIFĀ** **(كتاب الشفاء)**
Logic (ܡܠܝܠܘܬܐ)	**Logical Sciences (منطقيات)**
1. Isagogī (ܐܝܣܓܘܓܝ) 2. Categories (ܩܛܓܘܪ̈ܝܐܣ) 3. On Interpretation (ܦܪܝܪ̈ܡܢܝܐܣ) 4. Prior Analytics (ܐܢܠܘܛܝܩܐ) 5. Posterior Analytics (ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܐ) 1. 6.Topics (ܛܘܦܝܩܐ ܗܘ ܕܝܠܩܛܝܩܐ) 6. Sophistical Refutations (ܣܘܦ̈ܣܛܝܩܐ) 7. Rhetoric (ܪܗܛܘܪܝܩܐ) 8. Poetics (ܦܘܐܛܝܩܐ)	1. Introduction (المدخل) 2. Categories (المقولات) 3. On Interpretation (العبارة) 4. Prior Analytics (القياس) 5. Posterior Analytics (البرهان) 6. Topics (الجدل) 7. Sophistical Refutations (السفسطة) 8. Rhetoric (الخطابة 9. Poetics (الشعر)
Natural Sciences (ܟܝܢ̈ܝܬܐ)	**Natural Sciences (طبيعيات)**
10. Physics (ܫܡܥܐ ܟܝܢܝܐ) 11. On the Heavens (ܫܡܝܐ ܘܥܠܡܐ) 12. On Generation and Corruption	1. Physics (السماع الطبيعي) 2. On the Heavens (في السماء والعالم) 3. On Generation and Corrup-

[11] N. Peter Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy* (Leiden-Boston: Brill, 2004), 99. also see: Abul Faraj Ibn Ibrī, *Tarikh al-Mukhtasar al-duwal* (Beirut: Dar al-Kutūb al-Ilmiyya, 1997), 162.

[12] For this comparison see: Hidemi Takahashi, "Edition of Syriac Philosophical Works of Barhebraeus with a Preliminary on the Edition of the Book of Heaven and the World and the Book of Generation and Corruption of the Cream of Wisdom", in *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, edited by Asfke M.I.van Oppenraay, (Leiden-Boston, 2012), 114-5, Ibn Sīnā, *Al-Shīfā-Al-Mantiq (al-Madkhal),* Published by Khodeiri, Anawati and Ahwani (Cairo: 1952), 10-11; *Mantiq al-Mashriqiyīn* (Beirut: Dar al-Hadatha, 1982), 23-27.

(ܗܘܝܐ ܘܚܒܠܐ) 13. Mineralogy (ܡܛ̈ܠܠܘܣ) 14. Meteorology (ܦܗ̈ܘܬܐ) 15. Botany (ܡܪ̈ܒܝܬܐ) 16. Zoology (ܚܝ̈ܘܬܐ) 17. Psychology (ܥܠ ܢܦܫܐ)	tion (الكون والفساد) 4. Actions and Passions (الأفعال والإنفعالات) **5.** Mineralogy and Meteorology (والآثارالعلوية المعادين) 6. Psychology (كتاب النفس) 7. Botany (كتاب النبات) 8. Biology (كتاب الحيوان)
Metaphysics (ܒܬܪ ܟܝ̈ܢܝܬܐ)	**The Science of Mathematics** (رياضيات)
18. Prior Philosophy (ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܩܕܡܝܬܐ) 19. Theology (ܬܐܘܠܘܓܝܐ)	1. Geometry (أصول الهندسة) 2. Arithmetics (الحساب) 3. Music (الموسيقي) 4. Astronomy (علم الهيئة)
Practical Philosophy (ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܦܪܐܟܛܝܩܝܬܐ)	**Metaphysics** (الإلهيات)
20. Ethics (ܐܬܝܩܘܣ) 21. Economics (ܐܘܩܘܢܘܡܝܩܘܣ) 22. Politics (ܦܘܠܝܛܝܩܘܣ)[13]	22. Metaphysics (الإلهيات)

In the context of comparing these two corpora, we should explain some important points. When Bar Hebraeus classified the logical sciences, he added rhetoric and poetics to logic which Islamic philosophers had previously added to Aristotle's logical works. In addition, it can be seen that he, following Avicenna, added *Isagogī* to logic which Al-Fārābī (d. 950) had not included in the logical sciences. This is significant because it indicates that Bar Hebraeus followed Avicenna's *Al-Shifā*.

The second book of his work is on Physics where he dealt with Physics in eight sections like Avicenna. In ordering the sections, Bar Hebraeus differed from Avicenna by dealing with *Botany* and *Zoology* before *Psychology* -which was similar to Aristotle. However, he adhered to Avicenna's order by dealing with *Mineralogy* before *Meteorology*. Additionally, he dealt

13 Takahashi, "Edition of Syriac Philosophical Works of Barhebraeus with a Preliminary on the Edition of the Book of Heaven and the World and the Book of Generation and Corruption of the Cream of Wisdom", 115.

with *Actions and Passions* which Avicenna had classified as a book of natural sciences, in his *On Generation and Corruption* and *Mineralogy*.[14]

The third part of Bar Hebraeus' *The Cream of Wisdom* deals with Metaphysics. He loyaly followed Avicenna's classification of the *Metaphysics* section dealing with it in two books: *Theology* and *Prior Philosophy*. Adding theology to metaphysics adhered to the classification of Avicenna in his work *Al-Mantiq al-mashriqiyīn*.[15]

Bar Hebraeus reserved the last part in this work to practical philosophy. This part which dealt with ethics, economics and politics,[16] consists of sections which Avicenna mentioned in his *Introduction of Al-Shifā (al-Madkhal)*[17] and said he would deal with as an independent work in the future. Bar Hebraeus dealt with practical philosophy's matters according to the order of Nasir al-dīn al-Tūsī's *Akhlāq-i Nasirī*. We examine this in more detail in the next section.

In this way, Bar Hebraeus' philosophical project was completed. He followed Avicenna's *Al-Shifā* in structure and content in the parts of logic, physics and metaphysics except for mathematical sciences (geometry, arithmetic, astronomy and music). The reason of not including mathematical sciences in his work is that he dealt with them in a separate work.[18]

Bar Hebraeus' other work on philosophy, *Discourse of Wisdom* (ܣܘܕ ܣܘܦܝܐ), is divided into four parts: logic (in the first part), natural sciences, the essences of physical and heavenly bodies, the kinds and matters of souls (in the second part), the reality of Necessary Existence *(* ܐܠܨܝ ܐܝܬܘܬܐ/*Olsoy Ithotho)* and the perfect attributes which refer to God, the contingent existence and the order of the universe (in the third part), the issue of fate, immortality of soul, happiness, divine retribution, spiritual tastes, miracles, prophecy and the afterlife (in the fourth part).[19]

---

14 Takahashi, "The Reception of Ibn Sīnā in Syriac", in *Before and after Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Ed. D. C. Reisman and A. H. al-Rahim (Leiden-Boston: Brill. 2003), 263.

15 Ibn Sīnā, *Mantiq al-Mashriqiyīn*, 27

16 N. Peter Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy*, 97-131.

17 Ibn Sīnā, *Al-Shīfā-Al-Mantiq (al-Madkhal),* 11.

18 Takahashi, "The Reception of Ibn Sīnā in Syriac", 262.

19 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-sawad sufyo*, edited by Herman F. Janssens (Paris: Faculté de Philosophie et Lettres-Liége&Librairie E. Droz, 1937), 45-134.

Many passages in Bar Hebraeus' *Discourse of Wisdom* have been taken from Avicenna's *Al-Ishārāt, Al-Shifā, al-Najāt*[20] and *al-Risāla al-arshiyya.*[21] The metaphysics part of his work is full of Avicennian concepts. As an example, some passages on the Necessary Existence can be compared with the works of Avicenna:

According to Bar Hebraeus, existents are divided into two kinds: Necessary and Contingent. The Contingent Existent is in equal distance to presence and absence, whereas the Necessary Existence is necessary and also its absence is inconceivable. In this case, when contingent comes into being, it will have a cause whereas the Necessary Existence does not have any cause because He exists and His absence cannot be thought of. Bar Hebraeus' opinion can be compared with Avicenna's as follows:

BAR HEBRAEUS	AVICENNA
ܟܠ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܘ ܐܠܝܨܝ ܐܝܬܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܘ ܡܬܡܨܝܢܝ ܐܝܬܘܬܐ. ܘܗܘ ܘܕܚܩܐ ܠܡܚܝܒܘܬܐ ܐܠܝܨܘܬܐ ܢܩܦܐ. ܘܗܘ ܕܬܪ̈ܝܢ ܘܠܐ ܠܡܚܝܒܘܬܗ ܐܦܠܐ ܠܠܐܝܬܘܬܗ ܐܠܝܨܘܬܐ ܢܩܦܐ ܠܗܘܬ ܚܢܘܗ. ܐܠܝܨܐܝܬ ܕܝܢ ܡܬܥܒܕ ܡܚܝܒܘܬ ܠܟܠܗ ܥܒܘܕܬܐ ܘܐܠܝܨܐܝܬ ܠܐ ܡܬܥܒܕ ܒܠܚܘܕܝܘܬܗ All existents are either necessary or contingent. The Necessary Existence necessarily exists whereas the contingent existence is not necessary to being or not being. Being of the contingent existence is possible solely by an efficient cause.	والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه. أي لا في وجوده ولا في عدمه. The Necessary Existence is that it is necessary, whereas the contingent existence is absolutely not necessary neither in its existence nor in its absence.[23] كل موجود اذا إلتفت إليه من حيث ذاته من غير إلتفات إلى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود لنفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته وهو القيوم. ....الإمكان، فيكون بإعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع............فكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بحسب ذاته. Every existence on its own is necessary or not. If it is necessary, then it is reality by Himself and self-existent (al-qayyūm). But the contingent by itself is neither necessary nor impossible. So every existence is either

20 Ibn Sīnā, *Al-Najāt fi al-Mantiq wa al-Ilahiyāt* (Beirut: Dar al-Jīl, 1992).

21 Ibn Sīnā, *Al-Risāla al-'arshiyya*, in *Majmu' Resāil al-Shaikh al-Raīs* (Haydarabad: Matba'a al-Daira al-Ma'arif, 1353 H.).

It cannot exist without an efficient cause.[22]	necessary existence by himself or contingent by itself.[24]

To Bar Hebraeus, the Necessary Existence is unique in His existence because He has no cause. His non-existent cause is not shared with any other existent. The Necessary Existence is unique in this case. All existents except for Him do not have a common denominator with the Necessary Existence. Therefore, the Necessary Existence is One and has neither an equal nor a partner. Bar Hebraeus' opinion on this issue can be found in Avicenna's *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* and *al-Risāla al-'arshiya*.

BAR HEBRAEUS	AVICENNA
ܥܠܬܐ ܡܫܪܝܬܐ ܡܢ ܐܣܝܡ ܒܡܚܝܒܘܬܐ ܘܥܠܝܠܬܐ ܢܬܐܣܝܡ. ܘܐܠܐ ܠܘ ܥܠܬܐ ܗܝ ܡܫܪܝܬܐ. ܡܛܠܗܕܐ ܟܠ ܡܬܡܟܢܢܐ ܐܝܬܘܬܐ ܣܢܝܩܐ ܦܣܝܩܐ ܕܠܘܬ ܥܠܬܐ ܘܠܐ ܐܠܨܝܐ ܗܘ ܐܦܠܐ ܠܘ ܡܬܡܢܥܢܐ. When the absolute cause exists, the caused would necessarily exist. Or else there would be no absolute cause. Therefore, every contingent existence needs a cause and it is not either necessary or impossible.[25] ܟܠ ܡܬܡܟܢܢܐ ܐܝܬܝܐܝܬ ܟܠ ܥܠܬܐ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܦܘܫ ܘܗܘ ܥܠܬܐ ܐܝ ܐܦ ܗܘ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܗܝ ܠܘܬ ܫܫܠܬܐ	ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته......فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره.....إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته، والجملة متعلقة بها فتكون غيرَ واجبة أيضا.....فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته. Contingent existence does not exist by itself. Existence of every contingent existence is from the other....If the contingent existence continues endlessly, every contingent would be contingent by itself and everything connected to it is also not necessary. Thus, all series end in the Necessary Existence itself.[27] فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه فإن كان سببه ايضا ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجود البته لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود مالايتناهي وهو محال فإذا الممكنات تنتهي بواجب الوجود.

23 Ibn Sīnā, *Al-Najāt fi al-Mantiq wa al-Ilahiyāt,* 2:77.
22 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-sawad sufyo*, 89-90.
24 Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (Qum: Bostani Ketabi Qum, 1381 q.), 266-7.
25 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-sawad sufyo*, 90.
27 Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, 267.

ܟܠ ܡܫܟܚܢܘܬܐ ܡܣܬܢܩܢܝܬܐ ܗܝ ܕܥܒܘܕܐ. Every contingent existence necessarily needs a cause that brings it into existence. If this cause was contingent, it would be impossible continuity.[26]	The contingent existence comes in existence solely by a cause who chose its existence than its absence. If its cause was also contingent, all contingents would connect to each other in this way and it would not exist absolutely. That is because, this existence which we assumed, will not come into being unless it is preceded by an endless existence. And this is impossible. Therefore, contingent existents end in the Necessary Existence.[28]

According to Bar Hebraeus, the Necessary Existence does not have a cause, is unique, is neither a body nor an accident, and is also not restricted to any time and space. Thus, when considering His being as a body, this means that He is a compound existence, but that is not possible because material beings are composed from matter and form. But the Necessary Existence is away from compound as well as simple existence. Furthermore, accidents need a subject to exist. But the Necessary Existence cannot be conceived in any subject. His opinion on the Necessary Existence as neither body nor accident can be compared to Avicenna's *al-Najāt*, *Al-Ishārāt* and *al-Risāla al-'arshiyya*.

BAR HEBRAEUS	AVICENNA
ܐܠܝܨ، ܐܝܬܘܬܐ ܠܘ ܓܘܫܡܐ ܗܘ ܒܗ، ܕܓܘܫܡܐ ܒܪ ܡܪܟܒܐ ܗܘ ܡܢ ܗܘܠܐ ܘܐܣܟܡܐ ܥܠܝܠܐ ܗܘ ܕܠܗܘܢ. ܒܗ ܕܒܡܪܟܒܘܬܐ ܘܟܠ ܡܪܟܒܐ ܥܠܝܠܐ ܗܘ ܕܡ̈ܢܘܬܗ. ܐܦܠܐ ܓ̈ܕܫܐ ܗܘ ܒܪ ܟܠ ܓܕܫܐ ܥܠܝܠܐ ܗܘ ܕܗܘ ܕܣܢܝܩ ܠܐܝܬܘܬܐ. ܡܕܝܢ ܠܘ ܠܐܝܬܪܐ ܗܘ ܥܠܝܗܝ، ܐܦܠܐ ܡܪܟܒܐ ܗܘ. The Necessary Existence is not body because the body consists of matter and form and is caused by them. Therefore, every compound existence	وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وباالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة......فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول. واجب الوجود لايشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء. Every corporal body multiplies in quantity and abstractly into matter and form. Hence, every corporal body and everything related to it are caused. But the

26 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-sawad sufyo*, 92.

28 Ibn Sīnā, *Al-Risāla al-'arshiyya*, 3.

is caused by their parts because it needs them. In addition, the Necessary Existence is not accident because every accident needs a subject to continue its existence and also is caused by it. Therefore, the Necessary Existence is not in a time and space.[29] ܠܐܠܝ، ܐܝܬܘܬܐ ܟܕ ܠܝܬ ܐܢܫ ܕܠܗ ܫܘܐ ܒܐܠܗܝܘܬ ܐܝܬܘܬܐ. ܡܛܠܕܗܘܐ ܘܠܐ ܚܕ ܚܝܠܬܐ ܐܘ ܫܘܬܦܘܬܐ ܠܒܪ ܡܢܗ ܕܢܦܫ ܠܗ ܡܢ ܐ ܠܚܡܘܬܐ. ܘܟܕ ܠܟܠ ܡܫܥܒܕ ܒܚܝܠܗ ܘܠܝܬ ܗܘ ܡܫܪܠܗ ܫܘܐ ܒܚܝܠܐ ܘܠܐ ܚܕ ܣܩܘܒܠܝܐ ܠܗ ܡܢ ܐ ܠܚܡܘܬܐ. There is no equal and partner of the Necessary Existence because not every existence has necessity except the Necessary Existence. Since everything is under His power and no one equals Him in power, there is no equal, partner and opposite for Him.[30]	Necessary Existence does not share any of these.[31] أن واجب الوجود لذاته لا ند له ولا مثل ولا ضد، لأن لأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع. وواجب الوجود بريء من المادة. The Necessary Existence itself has not got any partner, equal and opposite because opposites corrupt and participate in the subject. The Necessary Existence is immaterial.[32] أنه ليس بعرض أن العرض هو الموجود في الموضوع فيكون الموضوع مقدما عليه ولا يمكن وجوده دون الموضوع. He (the Necessary Existence) also is not an accident because accident exists in a subject and the subject precedes it and it cannot exist without the subject.[33]

Although Bar Hebraeus' idea that the Necessary Existence is not a body and accident is similar to Avicenna's philosophical approach, it must be said that he does not share all concerns of Avicenna who had stated that the Necessary Existence is not substance (*jawhar*). As known, the substance in Avicenna's philosophy is a genus that is subdivided into species. In other words, the substance is used for existences whose essence and existence are separate. Therefore, the Necessary Existence cannot be considered

---

29 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-sawad sufyo*, 93.
30 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-sawad sufyo*, 94.
31 Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, 272-273.
32 Ibn Sīnā, *Al-Najāt fi al-Mantiq wa al-Ilahiyāt,* 2:83.
33 Ibn Sīnā, *Al-Risāla al-'arshiyya*, 4-5.

a substance.[34] But for Bar Hebraeus, in order to explain the trinity according to Christian belief, God must be a substance. Thus, when he talked about the Necessary Existence, he intentionally did not mention that the Necessary Existence is not a substance. Therefore, it is difficult to claim that he, as a Syriac Christian philosopher, and unlike Avicenna, understood from the concept of the Necessary Existence both principal and real unity, and dealt with God in a dimension which is above all human categories including substance. Moreover, he accepted the trinity of Neo-Platonists *(one, mind and soul)* and the theory of emanation for trinity hypostasis as a reference in the later part of *Discourse of Wisdom*.[35] In spite of this, he seems to have shared the notion of the Necessary Existence advocated by Avicenna though it is not real but principal. This perspective, undoubtedly, brought many arguments which supported Bar Hebraeus and also gave him a superiority as being under Avicenna's influence.

The other work of Bar Hebraeus on philosophy is *Treatise of Treatises (ܬܓܪܬܐ ܬܓܪ̈ܬܐ)* that was written as a summary of *The Cream of Wisdom*. Although the distinguished German scholar Anton Baumstark claims that Bar Hebraeus wrote this work by taking Avicenna's *'Uyūn al-Hikma* as a model, recent research notably by the Japanese scholar, Hidemi Takahashi rejects this claim and holds that this work was written by taking al-Ghazzālī's *Maqāsid al-Falāsifa* as a model.[36] Al-Ghazzālī's *Maqāsid* claimed to reveal opinions of peripatetic Islamic philosophers, in particular Avicenna's opinions, in an objective way. Consequently, the interest of Bar Hebraeus in al-Ghazzālī's *Maqāsid* indirectly shows his interest in Avicenna.

Book of the Pupils of the Eye (ܟܬܒܐ ܕܒܒ̈ܬܐ) was Bar Hebraeus' work on logic and deals with topics of Aristotle's *Organon*. It includes; the introduction of logic, categories, prior analytics, topics, posterior analytics and sophistics.[37] Despite the presence of many passages from such Greek logicians' works like Aristotle and Porphyrios in this work, it is said that Bar

---

[34] Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, 273-274; ibid, *Al-Shīfā al-Ilāhiyāt*, Published by G. C. Anawati & Saīd Zāyid (undated), 2:348-9; ibid, *Ta'liqāt*, ed. Abdurrahman Badawi (Tahran: Mektebu'l-A'lami'l-Islamī, 1404 q.), 187.

[35] Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-sawad sufyo*, 99.

[36] Takahashi, "The Reception of Ibn Sīnā in Syriac", 255.

[37] Bar Ebroyo, *Kthobo d-bobētho*, published by Herman J. Janssens, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47, issue.2 (1931): 94-134 and 48, issue.4 (1932): 209-263.

Hebraeus was inspired by Islamic philosophers' opinions on logic, particularly Avicenna's logical way.[38]

In addition to these works in the context of his interest in Avicenna, Bar Hebraeus translated Avicenna's *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* from Arabic to Syriac using the title *The Translation of Al-Ishārāt wa Al-tanbīhāt* (ܟܬܒܐ ܕܪ̈ܡܙܐ ܘܡܥܝܪܢܘܬܐ). In his *Chronicon*, Bar Hebraeus proudly mentioned his translation of *al-Ishārāt* after praising Avicenna's supremacy in sciences, works of medicine and contributions to philosophy.[39] He started his translation as follows:

> ܒܚܝܠ ܐܠܗܐ ܦܫܩܢܢ ܟܬܒܐ ܕܪ̈ܡܙܐ ܘܡܥܝܪ̈ܢܘܬܐ ܕܫܝܟܐ ܪܝܫܐ ܐܒܘ ܥܠܝ
> ܚܘܣܝܢ ܒܒܘܟܐܪܝܐ ܡܢܝܚ ܢܦܫܗ ܟܐܠܗܐ. ܡܦܩܢܢ ܕܝܢ ܡܢ ܠܥܪܒܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ
> ܣܘܪܝܝܐ. ܠܘܬ ܚܟܝܡܐ ܪܒܐ ܘܡܝܬܪܐ ܕܡܝܬܪ̈ܐ ܢܘܗܪܐ ܕܡܕܢܚܐ ܘܕܡܥܪܒܐ
> ܐܒܘܢ ܚܟܝܡܐ ܡܪܝ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܡܦܪܝܢܐ ܡܫܒܚܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܐܠܗܐ:[40]
>
> We translated al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt of Shaikh al-Raīs Abu Ali Husain from Bukhara (God bless him) from Arabic to Syriac. By the greatest philosopher, the most virtuous of virtuosos, the light of East and West, great scholar and teacher Mor Grigorius Maphirian. The glory of God is great.

Finally, we must mention his work named *The Treatise on Human Soul* (رسالة في علم النفس الإنسانية). In this work which was written in Arabic, he discusses the existence of human soul, its essence, creation, attributes (Its unity, protection, substance and not matter), immortality and reincarnation. Bar Hebraeus based these issues on passages from Avicenna's *Al-Shīfā, Al-Najāt* and *Al-Ishārāt*. [41]

To sum up, Syriac thought in the VII/XIII[th] century, upheld Avicenna's opinions that were being discussed and debated by Muslim philosophers. In that period, while Muslim intellectuals were dealing with the works of Avicenna and writing commentaries and postscripts, Bar Hebraeus was not uninterested in this situation and also applied it to his philosophical works.

---

38 Herman J. Janssens, "Bar Hebraeus' Book of the Pupils of the Eye", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47, issue.1 (1930): 42-44.

39 Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj,* Translated into English **by Ernest A. Wallis Budge,** (London: Oxford University Press, 1932), 219-220.

40 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-remzē w-mi'ironotho*, (Florence: Biblioteca Medicea Laurenziana), or. 86, 1[a]

41 Abul Faraj Ibn Ibrī, *Risala fi ilm al-nafs al-insaniyya*, edited by Afram Barsaum (Cairo, 1938), 13-84; To compare it with Avicenna see: Bolus Behnam, *al-Falsafa al-Mashaiyya fi turathina al-fikrī* (Mosul: Matbaa al-Hisan, 1958), 97-102.

2. BAR HEBRAEUS' INTEREST IN NASIR AL-DIN AL-TŪSĪ

Bar Hebraeus' work on Ethics is *Practical Philosophy* (ܦܝܠܘܣܘܦܝܐ ܦܪܐܟܛܝܩܝܬܐ), which is the last part of *The Cream of Wisdom*. This work consists of ethics, economics and politics, and was probably written in Bar Hebraeus' later years[42] by taking the *Nasirean Ethics (Akhlāq-i Nāsirī)* of Nasir al-Dīn al-Tūsī as a model. Bar Hebraeus consulted a contemporary Islamic philosopher (Tūsī) in the "practical philosophy" as a part of *The Cream of Wisdom* because Avicenna's *Al-Shīfā* did not include practical philosophy. Tūsī's work is similar to *The Cream of Wisdom* in terms of construct,[43] and we may surmise that Bar Hebraeus' close relationship with Tūsī when he was in Maragha was also a factor to be considered. When considering Tūsī as the most important representative of Avicenna's philosophy, Bar Hebraeus' choice would be understood more clearly.

Tūsī wrote a commentary for Avicenna's *al-Ishārāt* after Fakhr al-Dīn al-Rāzī's commentary and replied to Rāzī's critique intended against Avicenna's philosophy. Bar Hebraeus translated *Al-Ishārāt* under the influence of these discussions. In addition, Bar Hebraeus' *Book of Ascent of the Intellect* (ܟܬܒܐ ܕܣܘܠܩܐ ܗܘܢܢܝܐ) was influenced by Tūsī's works on astronomy. However, Bar Hebraeus' special interest in Tūsī's ethical book can be understood from his statements which are found in his *Chronicon* and Arabic work on history:

> This year, Nasir al-dīn al-Tūsī is dead. He had a big observatory in Maragha and also, he worked on all kinds of wisdom. He wrote many books on logic, physics, theology, Euclid and Majesty. In his extraordinarily beautiful ethical book in Persian language, he collected all texts of Plato and Aristotle on practical philosophy.[44]

We understand from Bar Hebraeus' statements above that Tūsī for him was a mediatory figure who transfered Greek philosophy to him, as well as being his admired model, like Avicenna.

---

42 N. Peter Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy*, 1.

43 Mauro Zonta, "Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", *Orientalia Christiana Analecta 256*, ed: Renē Lavenant (Roma: Instituto Orientale, 1998), 284.

44 Ibn Ibrī, *Tārikh al-mukhtasar al-duwal*, 500-501.

In what follows, a comparison is presented between the titles of two books (*The Cream of Wisdom* and *Nasirean Ethics)*[45] is presented. According to Joosse[46] who edited the book of Bar Hebraeus, approximately 60% of ethics and 75% of economics and politics depend on *Nasirean Ethics*. Other parts are quotations from other Arabic-Islamic philosophers, Greek and Syriac scholars.[47]

The Cream of Wisdom* *(Practical Philosophy/* ܦܝܠܘܣܘܦܝܐ ܦܪܐܟܛܝܩܝܬܐ *)	***Nasirean Ethics* *(Hikmat-i Amalî,* حكمت عملي*)***
1. Ethics (*Kthobo d-Itiqon*)	**1. Ethics (*Tahzīb al-Akhlāq*)**
a. Preliminaries	**a. The principles (*Mebādi'*)**
a.1.The divisions of Philosophy	a.1. Subject and principles
a.2. The subject of this science	a.2. Human soul
a.3. On the superiority of man	a.3. The faculties of human soul
a.4.On human soul can be perfect and detective	a.4. About that man is the noblest being of this world
a.5.On the perfection of the human soul	a.5. The perfection and defects of the human soul
a.6. On the happiness of men who have reached perfection	a.6. The perfection of the soul
a.7.On the definition and alteration of the character	a.7. The good and happiness
a.8. On the superiority of this science	**b. The aim and content (*Maqāsid*)**
b. On the virtues and vices	b.1.The definition and fact of the character
b.1. The human virtues	b.2.The correction of character (*Tahzīb al-Akhlaq)* is the noblest art
b.2. On the species of virtues	b.3.The enumeration of virtues
b.3.On the vices of the soul and their species	b.4. The species of virtues
c. On conjectural virtues	b.5. The enumeration of vices
c.1. Conjectural wisdom	b.6. The difference between
c.2. Conjectural courage	
c.3. Conjectural temptation	

45 See for a comparison of two books: N. Peter Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy*; Nasır al-Din al-Tūsī, *Akhlāqi Nasirī*, (Tahran: Intisharat Khawarizmī, 1978); Mauro Zonta, "Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", 280-283.

46 Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy*, 12.

47 Zonta, "Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", 284; Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy*, 12.

c.4. Conjectural justice **d. Acquisition of virtues and removal of justice** d.1. On the order of virtues d.2. On the preservation of the health of the soul d.3. On healing the illnesses of the soul d.4. On the illnesses of the rational faculty d.5. On the illnesses of irascible faculty d.6. About that fear of death is not necessary d.7. On the illnesses of appetitive faculty	virtues and conjectural virtues b.7. The nobility of Justice and its divisions b.8. The acquisition of virtues and the orders of happiness b.9. The preservation of the health of the soul b.10. The cure of the illnesses of the soul
2. Economics (*Kthobo d-Iqonomiqo*)	**2. The administration of the house (*Tadbīr al-Manāzil*)**
a. Preliminaries a.1. The cause of the need for the house a.2. The administration of riches **b. How to deal with the members of family** b.1. How to deal with a wife b.2. How to educate sons b.3. The administration of servants **c. Physiognomy**	a. The cause of the need for the house b. The regulation of property and provisions c. The administration and treatment of family d. The administration and treatment of sons e. The administration of servants and slaves
3.Politics (*Kthobo d-Polotiqon*)	**3. The administration of cities**
a. Preliminaries a.1. On the need for politics a.2. The love by which the political community is connected a.3. On the divisions of political societies **b. On political administration** b.1. On royalty regime b.2. How a king can preserve his kingdom	a. The need for civilization (*tamaddun*) b. The nobility of the love which connects the communities c. Divisions and conditions of society d. The politics of royalty e. The administration of servants and the rules for dealing with kings

b.3. How to deal with kings **c. The social behaviours** c.1. On true friendship c.2. On choice of friends c.3. On the amity c.4. How to deal with the masses of people	g. How to deal with the different traits of character h. The testament of Plato

Bar Hebraeus' reliance on Tūsī's work is not only literal. Although he cannot be regarded as an original philosopher in this field, he used his resources cleverly and reconstructed them by giving them a new shape because he was "one of the most excellent compilers of all times", in Joosse's opinion.[48] In addition, Barhebraes' interest in Tūsī is significant because it is understood that he was following actual discussions in his time as well as simultaneously depending on Islamic philosophers.[49]

3. BAR HEBRAEUS' INTEREST IN AL-GHAZZĀLĪ

It can be seen from the previous discussions, Bar Hebraeus was greatly influenced by Avicenna's and Tūsī's philosophical works. Yet, it was al-Ghazzālī's works that had more influence on him with respect to morality. This is well demonstrated in Bar Hebraeus' *Itiqon* (ܐܝܬܝܩܘܢ) and the *The Book of Dove* (ܟܬܒܐ ܕܝܘܢܐ).

In the introduction of *Itiqon*, Bar Hebraeus divided sciences into two kinds: theoretical and practical. According to him, humans can distinguish between right and wrong through theoretical sciences, but good and evil through practical sciences. Having said that, Bar Hebareus' aim in *Itiqon* is the explanation of practical sciences. He divided this book into four parts: bodily exercises, the ways of strengthening the body, the ways of soul purification and the ways of soul beautification through virtues.[50] In the context of bodily exercises, Bar Hebraeus dealt with praying, asceticism, sleeping, psalmody-*tasbīhāt*, hymns, fasting, seclusion, solitude and visiting Jerusalem.[51]

---

48 Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy*, 3.

49 Zonta, "Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", 291

50 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-itiqon*, edited by Paulus Bedjan (Paris: 1898), 1-2.

51 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-itiqon*, 2-118.

Al-Ghazzālī also divided his *Revival of Religious Sciences* (*Ihyā' al-'ulūm al-dīn)* into four parts: worship (*ibādāt*), conventions (*'adāt*), destructive evils (*muhlikāt*) and constructive virtues (*munjiyāt*). In the first part, he listed similar titles which Bar Hebraeus listed later. In this part, al-Ghazzālī dealt with knowledge, the rules of faith, purity, praying, amity, fasting, pilgrimage, Qur'an reading, invocation and supplication, the arrangement of prayers and division of the night.[52]

Bar Hebraeus reserved the second part of his *Itiqon* for the arrangement of bodily life which include rules of eating and drinking, marriage, cleaning of clothes, learning and teaching, manual work and amity.[53] Similarly, al-Ghazzālī reserved the second part of his *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* for conventions. He mentioned the following as topics of the section: rules of eating and drinking, rules of marriage, making a living, *halāl* and *harām*, friendship-brotherhood-companionship, rules of seclusion, rules of travelling, rules of music and ecstasy, calling for good and forbidding evil.[54]

The third part of Bar Hebraeus' book examines ways of protecting the soul from evils which spoil the soul such as gluttony, desire, defects of tongue, anger, hatred and envy, love of wealth, selfishness, pride and vanity.[55] Al-Ghazzālī's third part is concerned with destructive evils. These involve illnesses of the heart and the importance of avoiding them such as the two passions (gluttony and lust), defects of tongue, anger, hatred and envy, love of wealth and greed, hypocrisy, vanity and selfishness.[56]

Bar Hebraeus reserved the final part of *Itiiqon* for virtues that embellish the soul. According to him, it is possible to clean the human soul through the following virtues: knowledge, advice, faith, repentance, patience, thanksgiving, hope, poverty, abstinence, reliance upon God, brotherhood, remembrance of God and pondering His art of creation, cleansing bad things from mind, love of God and remembrance of Death.[57] Al-Ghazzālī similarly reserved *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*' last part for constructive virtues. According to him, the things that bring salvation to humans are these: repentance, patience, thanksgiving, fear and hope, the unity of God

---

52 Al-Ghazzālī, *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* (Beirut: Daru al-Marifa, undated), 1: 125-361.
53 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-itiqon*, 121-202.
54 Al-Ghazzālī, *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*, 2:2-387.
55 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-itiqon*, 203-314.
56 Al-Ghazzālī, *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*, 3:79-326.
57 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-itiqon*, 285-406.

and reliance upon Him, poverty and abstinence, love and longing, intention-truthfulness and sincerity, self-examination, meditation and remembrance of death.[58]

The table below clearly illustrates the comparison between *Itiqon* and *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*:

Itiqon	Ihyā 'ulūm al- dīn
1. Bodily Exercise	**1. Worship (*Ibādāt*)**
Praying, Asceticism, Sleeping, Psalmody-*Tasbīhat*, Hymns, Fasting, Seclusion, solitude, Visiting Jerusalem.	Knowledge, The Rules of Faith, Purity, Praying, Amity, Fasting, Pilgrimage, Qur'an Reading, Invocation and Supplication, The Arrangement of Prayers, Division of the Night.
2. The Arrangement of Bodily Life	**2. Conventions (*'adāt*)**
Rules of Eating and Drinking, Marriage, Cleaning of Clothes, Learning and Teaching, Manual Work, Amity.	Eating and Drinking, Rules of Marriage, making a Living, *Halāl* and *Harām*, Friendship-Brotherhood-Companionship, Rules of Seclusion, Rules of Travelling, Rules of Music and Ecstasy, Calling for Good and Forbidding Evil.
3. The Things Which Pollute Soul	**3. Destructive Evils (*muhlikāt*)**
Cupidity, Desire, Defects of Tongue, Anger-Hatred and Envy, Love of Wealth, Self-Conceit and Pride and Vanity.	Harms of greed, Harms of Tongue, Harms of Anger, hatred and Envy, Evils of the world, Evils of wealth and miserliness, Evils of Power and show, Evils of Pride and Self-praise, Evils of Erroneous Beliefs.
4. The Virtues Which Embellish Soul	**4. Constructive Virtues (*munjiyāt*)**
Knowledge, Advice, Faith, Repentance, Steadfastness, Thanksgiving, Hope, Poverty, Abstinence, Reliance Upon God,	Repentance, Steadfastness, Thanksgiving, Fear and Hope, The Unity of God and Reliance upon Him, Poverty and Abstinence, Love and Longing, Inten-

[58] Al-Ghazzālī, *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*, 4:2-448.

Brotherhood, Remembrance of God and Pondering His Art of Creation, Cleansing Bad Things from Mind, Love of God and Remembrance of Death.	tion-Truthfulness and Sincerity, Self-Examination, Meditation and Remembrance of Death.

As is illustrated, there is a similarity between Bar Hebraeus' and al-Ghazzālī's works in terms of structure. Although topics are examined under different titles, it is clear that Bar Hebraeus took al-Ghazzālī's *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* as a model not only in structure and titles, but also in content. In this regard, it is possible to compare almost every title of the two books. Although some researchers have worked on identifying comparisons between the two works under discussion, it is helpful to add a new comparison. When al-Ghazzālī and Bar Hebraeus talked about "reading of the holy book", both agreed that crying is an important manner of reading the holy book. According to Bar Hebraeus, reverence and crying are necessary for reading psalms. When this passage is compared to *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*' corresponding passage below, we find a surprising similarity.

Bar Hebraeus	Al-Ghazzālī
Holy fathers have consensus about the necessity of reverence and crying when reading psalms. And they said that: someone who is obdurate and cannot cry must soften their heart and blame themselves by remembering and counting their sins, and imagining the pains which await bad people. An ascetic said that: In my dream, I saw myself reading psalms in front of the Psalmist (David). He told me: I am shocked how you learn reading without crying? Did not you hear my saying that 'I go to my bed every night and wash my blanket by my tears'.[59]	Crying while reading is a good deed. The prophet of God said that: 'Cry when you read Qur'an. If you do not cry, try to cry'....Salih al-Merra said that: 'I saw myself in my dream when I read Qur'an to the prophet of God. He told me: 'O Salih! that is reading but where is crying?.[60]

[59] Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-itiqon*, 50.

[60] Al-Ghazzālī, *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*, 1:277.

When Bar Hebraeus took *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* as a model, he imitated the contents but took concepts and figures from Christianity rather than Islam. In other words, many elements of *"Islamiyāt"* can be found in Bar Hebraeus' thoughts, similarly as elements of *"Israiliyāt"* are found in Islamic culture. This, can be seen in every part his work. In that case, it can be said that Bar Hebraeus took al-Ghazzālī's *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* as a model for the needs of Syriac society.

Additionally, the *Book of Dove* which was written on morality by Bar Hebraeus is a summary of *Itiqon*. In this book, he dealt with bodily exercise, spiritual life and the ways of cleansing the soul from evils.[61] The last part of this book is significant in the context of this paper. That is because, Bar Hebraeus talks about his biography and study of finding the truth. It can be understood that he was influenced by al-Ghazzālī's *al-Munqiz min al-dalāl* in his search for truth. Both thinkers started their works as follows:

Bar Hebraeus	**Al-Ghazzālī**
I have cared to understand holy books and learn mysteries in Saint's books by a natural light beside a capable master from my childhood as I fell in love of science. [62]	To be thirsty for comprehending the real meaning of things was indeed my habit and wont from my early years.[63]

Furthermore, al-Ghazzālī and Bar Hebraeus implemented " methodological scepticism" in their works. Both discussed values of sensual and rational sciences but eventually they stated that they were liberated from sceptical approaches with the help of God which occurred by a divine light or by divine love. In addition, they underlined that reaching knowledge of truth cannot be proved by evidence[64] and criticised philosophers and theologians who aimed to do that. Bar Hebraeus stated that disagreements between Christian sects are literal rather than about essential matters. Therefore, he did not argue about that. Likewise, al-Ghazzālī stated that Islamic theologians had not got adequate evidence that convince him and generally used evidence of their opponents. Hence, according to al-Ghazzālī, to reach

61 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-yawno*, edited by Paulus Bedjan (Paris: 1898), 523-576.
62 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-yawno*, 577.
63 Al-Ghazzālī, *Al-Munqiz min al-dalāl* (Beirut: Dar Al-Andalūs, 1967), 63.
64 Al-Ghazzālī, *Al-Munqiz min al-dalāl*, 68; Bar 'Ebroyo, *Mnorath qudsha (Menaret al-aqdās)*, Translated into Arabic by Behnam Jijawi (Aleppo: Dar Al-Mardin, 1996), 23; ibid., *Kthobo d-yawno*, 53.

truth is not possible by argument and evidence. Their opinions about theology are compared in the table below:

Bar Hebraeus	**Al-Ghazzālī**
When I finished my twentieth year, the patriarch of that time asked me to be head of church. At the time, I was thinking to argue and discuss against beliefs which are both internal and external. I eventually reached this conclusion: The arguments of Christians to each other are literal and only discussions not about meanings, because all Christians believe that Christ is exactly God and also exactly a human, without an integration or mixing. Some of them see that as a natural integration whereas others see that as essential and named it hypostasis (eqānim). When I saw the unity of Christians in belief I left the sectarian argument with them and filled my heart with love by eradicating hate from it.[65]	Firstly, I started with theology (kalām). I excelled in it. I comprehended its essence. I examined the books of the experts of this science. And I wrote books on matters which I want. Finally, I saw that this science is not adequate for this aim. Thus, theology did not convince me and did not heal my disease which I complaint about.[66]

Both writers were not convinced by principles of theology and hence resorted to philosophy to find truth. But both writers stated that in their journey of finding truth, philosophy is insufficient and only increased their doubts. Philosophy was criticised by both thinkers because it gave superiority to reason with regard to knowledge of truth. But according to them, the reason alone is not adequate for knowledge of truth. Their opinions are compared in the following passages:

[65] Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-yawno*, 577-578.
[66] Al-Ghazzālī, *Al-Munqiz min al-dalāl*, 71-72.

Bar Hebraeus	Al-Ghazzālī
Then I moved to learn Greek wisdom namely literature, physics, metaphysics, mathematics, geometry and astronomy because life is short and there are many things to learn. Thus, I took care of learning about all sciences. After I learnt that, my case was as someone's case who confined in the middle of sea and to avoid drowning, he randomly extended his hands to everything which came front of him. There was neither internal nor external science that convinced me and in that case, I was gradually going to perish. I am not happy to explain about what I lived and experienced at length in here.[67]	I started to learn philosophy after I finished theology. I understood that rejecting one science without knowing and comprehending its essence exactly is similar to shooting a bullet to darkness. Thus, I devoted myself to learn it and I examined the book written in that field until I did not need a teacher's help. I studied that when I had a break time from religious sciences. Then I was teaching three hundred students in Baghdad that God gave me an insight into the farthest reaches of that science in less than two years through mere reading in those free moments. After I understood that science exactly, I constantly thought, repeated and comprehended it. I eventually became so familiar about its tricks and its reality and its delusions without any doubt. After I finished philosophy, learning and teaching it, criticising what must be criticised, I understood that it is not adequate exactly for the aim. Mind solely cannot comprehend all subjects and principles and cannot remove ambiguity from complex issues.[68]

Though al-Ghazzālī and Bar Hebraeus did not find truth in theology and philosophy, they discovered mysticism as a result of their investigations. Their books, which were on Aristotelian philosophy, cannot change that result which was reached because of methodological scepticism. But considering their interest in philosophical sciences, it can be said that their searches resulted in philosophical mysticism.[69] Consequently, both thinkers found knowledge of truth in mystical experience. According to them, truth cannot be gained solely by thought. Therefore, it is necessary to stay away from all material things, to set heart to immaterial and high truths through

67 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-yawno*, 578.
68 Al-Ghazzālī, *Al-Munqiz min al-dalāl*, 74.
69 Takahashi, *Barhebraeus: a bio-bibliography*, 45.

spiritual exercise and removing the desires of the soul. Mystical experience is gained through living and taste rather than through mind and knowledge. Their opinions about mystical thought are exemplified in these passages:

Bar Hebraeus	**Al-Ghazzālī**
If God had not strengthened my weak faith and had not led to me the thoughts in the books of scholars like Father Evagrios and others from West and East, I would have perished and despaired spiritually but not physically. I read these books for seven years, I left other kinds of knowledge which I had studied most of them superficially not for my own sake but for the sake of others. At that time, I was faltering in several doubts and even I was falling into disbelief and was shouting: 'How these ascetics sound high, their mills turn round but without flour!'. Namely, I was saying that they say vain empty words through sophistry thoughts. And my conscience sometimes was telling me that: 'Do not be silly! and do not think what you do not know does not exist. I was thrown from side to side with that imbalance until a light, which blinded my eyes, illuminated me. In that time, the cover which is on my eyes was removed and I saw.. I saw some things, though partly. I devoted myself to worship to see more and to entirely remove the cover on my eyes. And to see the beloved clearly, not in	When I finished these sciences, I started to investigate the way of Sufis by all my power. I knew that this way is consummated only by knowledge and by activity....Firstly, I began to learn from books of Sufis like Abu Talīb al-Makkī's The Food of Hearts (Qūt al-Qulūb) and the books of Harith al-Muhasibī and many handed down from the masters of Sufis like Junayd, Shiblī and Abu Yazīd al-Bistamī...And then I understood that the aim which Sufis want to reach is not gained through learning, but through taste, living and changing states and attributes. I reached this result: The only way to obtain afterlife happiness is to live in piety and to curb the desires of the soul. The beginning of this activity is to move away from world life and get addicted to the afterlife and to stop all interest of the heart in the world. I eventually understood undoubtedly that: Sufis are the ones who hold the way of God. Their work is the best and their ways are the best.[71]

the dark. That is possible through love no thought. [70]	

Our aim in mentioning these long quotations is to reveal the influences of al-Ghazzālī on Bar Hebraeus. Hence, Bar Hebraeus' approach seems to be more an "imitation" than a similarity to al-Ghazzālī. Significant also is the kind of Bar Hebraeus' interest in al-Ghazzālī's works. In this context, it is difficult to say that his interest was solely philosophical, for it seems that Bar Hebraeus' interest in philosophy was peripatetic and he considered Avicenna and Tūsī as the main sources in this field. But his interest in al-Ghazzālī was about mystical life and practicing religious life.

One of his statements in his *Chronicon* on al-Ghazālī shows that Bar Hebraeus was seeing al-Ghazzālī as a mystical resource.

> In this year, Ghazālī, the great scholar of the Muslims (tayyoyē), died… This man reproached the Muslims in his teaching because they cared just about their washing and cleaning of the body and they neglected the purity of heart which is the source of sins. He encouraged asceticism and poverty and gave many examples from the cases of Desert fathers [ascetics], and thus we have mentioned him.[72]

Law is another field where Bar Hebraeus was interested in al-Ghazzālī. Al-Ghazzālī's *al-Vajīz* and *al-Wasīt* influenced Bar Hebraeus' *Book of Directions (* ܟܬܒܐܕܗܘܕܝܐ*)* which was about living a Christian life. According to research about this topic, Bar Hebraeus had realized that the writings of Syriacs scholars were not adequate as they did not respond to the needs of Syriac society, particularly in civil law in that time. Thus, he resorted to his Muslim neighbours.[73] In this context, the best choice was Ghazālī who was *shaikh al-Islām* of Islamic world and an authority in Islamic law.

Bar Hebraeus' other work which related to al-Ghazzālī's works is *Treatise of Treatises* (ܬܓܪܬܐ ܬܓܪ̈ܬܐ*)*. This work stands out in its similarity to al-Ghazālī's *Maqāsid al-Falāsifa*. Comparing the titles of the topics, its similarity to *Maqāsid* is more obvious than to Avicenna's *Danishnāma-yi*

71 Al-Ghazzālī, *Al-Munqiz min al-dalāl*, 102, 106.

70 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-yawno*, 579.

72 Bar 'Ebroyo, *Kthobo d-mkatbunoto zabno (Chronicon Syriacum)* (Paris: 1890), 276-277.

73 Takahashi, "The Influence of Al-Ghazzālī on the Juridical, Theological and Philosophical Works of Barhebraeus", 307.

Alā'i.[74] But this similarity does not provide evidence for Bar Hebraeus' proximity to al-Ghazzālī in his philosophical approach. Because of that, the aim of al-Ghazzālī in writing this book, according the book's introduction, is to reveal the opinions of Islamic philosophers according to their approaches without expressing judgement.[75] In other words, the content of *Maqāsid* is more about Avicenna's opinions than al-Ghazzālī's. Thus, Bar Hebraeus' interest in *Maqāsid* is his interest in Avicenna.

Finally, it can be said that Bar Hebraeus was more interested in Ghazālī's works in terms of practical issues and mystical thought especially since the *Ihyā' al-'ulūm al-dīn* was about practical issues of a Muslim's daily life and hereby written for the lower classes (*'awām*) like *Kimya as-sa'āda (The Alchemy of Happiness)* rather than a sophisticated philosophical work. Bar Hebraeus' interest in Al-Ghazzālī's works which were written for the lower classes over and above his philosophical works like *Mishkāt al-anwār*, *Faisal al-tafrīqa* and *Qistās al-mustaqīm,*[76] might be submitted as evidence for his philosophical interest in Avicenna rather than al-Ghazzālī.

4. CONCLUSION

The interaction between Islamic philosophy and Syriac thought should not be a one directional study. Syriac thinkers and translators played a great role in transforming Greek philosophy to Islamic world between the II/VIII[th] and the V/XI[th] centuries. After this century, the direction of this impact reversed because great Muslim philosophers had emerged and started to influence other cultures including that of the Syriac Christians. Islamic philosophy's influence continued until the VII/XIII[th] century, during the period of the Il-Khanate, in which Bar Hebraeus lived. Before spreading to Europe, Islamic philosophy offered a rich and significant resource to neighbouring non-Muslim communities and cultures. In this context, benefitting from the dominance of Islamic philosophy, Bar Hebraaeus promoted the emergence and development of Syriac thought in language, sciences and philosophy. That inheritance and borrowing by Bar Hebraeus from Islamic philosophy, further fulfilled the potential of Syriac

---

74 For a comparison of aforementioned three books see: Takahashi, "The Influence of Al-Ghazzālī on the Juridical, Theological and Philosophical Works of Barhebraeus", 318-319.

75 Al-Ghazzālī, *Maqāsid al-Falāsifa*, edited by Solayman Donya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961), 31-32.

76 Gürbüz Deniz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usūlü", *Diyanet İlmi Dergi* 47, issue.3 (2011): 11.

thought. Thus, he was not only influenced by Islamic philosophy, but also adapted it according to the needs of his community and time.

The best way to define Bar Hebraeus is that of being a collector. He might be one of the best-known collectors of all time, yet his collection was not just a basic borrowing from Arabic to Syriac. It can be said that he selectively approached Islamic philosophy. In other words, he chose what was in keeping with his Orthodox-Christian background and ignored what was not. Hence, adaptation and interpretation marks out Bar Hebraeus; His was not just a passive role of 'inheriting Islamic philosophy' but active in that he applied it to the context of his communities.

It is understood that Bar Hebraeus' biggest dream was to compile a huge philosophical encyclopaedia in Syriac language. Thus, he certainly had to resort to Greek philosophy. He chose an indirect way to do this although he could have chosen direct way for achieve that aim. The reason of this decision might be that Islamic philosophy was closer to Syriac thought more than Greek philosophy. Anyway, he chose Avicenna who was the most important philosopher in the Islamic world as a model of his philosophical works because Avicenna had compiled great encyclopaedic work (*Al-Shīfā),* on Greek especially Aristotelian philosophy. At that time, Avicenna influenced not only Bar Hebraeus but also a large number of Muslim, Syriac and Jewish thinkers, poets and philosophers like Bar Ma'danī (Syriac), Nasir al-Dīn Tūsī (Muslim) and Ibn Kammuna (Jewish). As a result, he influenced by Avicenna's works and his followers like other his contemporaries.

However, Bar Hebraeus' interest in al-Ghazzālī was very different from Avicenna. Bar Hebraeus' personality was apparently one of a religious and mystical thinker rather than a philosopher. Thus, he wanted to compose a religious work in Syriac like al-Ghazalī's *Ihyā' al-'ulūm al-dīn*. In addition, Bar Hebraeus impressed al-Ghazzālī's biography in his search for truth. al-Ghazzālī was also a model for Bar Hebraeus in composition of a mystical and religious work for Syriac religious people. In other words, al-Ghazzālī was not a philosophical model for Bar Hebraeus because he was interested in al-Ghazzālī's non-philosophical works.

REFERENCES

Al-Ghazzālī. *Al-Munqiz min al-dalāl.* Beirut: Dar Al-Andalūs, 1967.
Al-Ghazzālī. *Ihyā' al-'ulūm al-dīn.* Beirut: Daru al-Marifa, Undated.

Al-Ghazzālī. *Maqāsid al-Falāsifa*. edited by Solayman Donya. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961.

Al-Soba'ī, Abdisho. *Pardayso d-'Adin*. Published by G. Kardahi. Beirut: 1889.

Al-Tūsī, Nasır al-Dīn. *Akhlaqi Nasirī*. Tahran: Intisharat Khawarizmī, 1978.

Bar Ebroyo. *Kthobo d-bobētho*. Published by Herman J. Janssens. in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47, no.2 /1931): 94-134 and 48, no.4 (1932): 209-263.

Bar 'Ebroyo. *Kthobo d-itiqon*. edited by Paulus Bedjan. Paris: 1898.

Bar 'Ebroyo. *Kthobo d-yawno*. edited by Paulus Bedjan. Paris: 1898.

Bar 'Ebroyo. *Kthobo d-mkatbunoto zabno (Chronicon Syriacum).* Paris: 1890.

Bar 'Ebroyo. *Kthobo d-Remzē w-Mi'ironotho*. Florence: Biblioteca Medicea Laurenziana, or. 86.

Bar 'Ebroyo. *Kthobo d-sawad sufyo*. edited by Herman F. Janssens. Paris: Faculté de Philosophie et Lettres-Liége&Librairie E. Droz, 1937.

Bar 'Ebroyo. *Mnorath qudsha (Menaret al-aqdās)*. Translated into Arabic by Behnam Jijawī. Aleppo: Dar Al-Mardin, 1996.

Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj*. Translated into English by Ernest A. Wallis Budge. London: Oxford University Press, 1932.

Bar Ma'denī, Yohanon. *Mimrē we mushhēto.* Jerusalem: 1929.

Behnam, Bolus. *Al-Falsafa al-Mashaiyya fi turathina al-fikrī.* Mosul: Matbaa al-Hisan, 1958.

Deniz, Gürbüz. "Gazālī'yi Anlamanın Usūlü", *Diyanet İlmi Dergi* 47, no.3 (2011): 7-26.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*. New York: Routledge, 1998.

Gilson, Etienne. *Ortaçağda Felsefe*. Translated to Turkish by Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı, 2003.

Ibn Ibrī, Abul Faraj. *Risala fi ilm al-nafs al-insaniyya*. edited by Afram Barsaum. Cairo, 1938.

Ibn Ibrī, Abul Faraj. *Tarikh al-mukhtasar al-duwal.* Beirut: Dar al-Kutūb al-Ilmiyya, 1997.

Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt.* Qum: Bostani Ketabi Qum, 1381 Q.

Ibn Sīnā. *Al-Najāt fi al-Mantiq wa al-Ilahiyāt.* Beirut: Dar al-Jīl, 1992.

Ibn Sīnā. *Al-Risāla al-'arshiyya*. in *Majmu' Resāil al-Shaikh al-Raīs.* Haydarabad: Matba'a al-Daira al-Ma'arif, 1353 H.

Ibn Sīnā. *Al-Shīfā al-Ilāhiyāt*. Published by G. C. Anawati & Saīd Zāyid. Undated.

Ibn Sīnā. *Al-Shīfā-Al-Mantiq (al-Madkhal).* Published by Khodeiri, Anawati and Ahwani. Cairo: 1952.

Ibn Sīnā. *Mantiq al-Mashriqiyīn.* Beirut: Dar al-Hadatha, 1982.

Ibn Sīnā. *Ta'liqāt*, ed. Abdurrahman Badawi. Tahran: Mektebu'l-A'lami'l-Islamī, 1404 Q.

Iliya of Nisibis. *Kitab al-targuman fi ta'lim al-lughat al-suryan*. Published by P. de Legarde. Gottingen: 1879.

Janssens, Herman J. "Bar Hebraeus' Book of the Pupils of the Eye", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47, no. (1930): 42-44.

Joosse, N. Peter. *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy.* Leiden-Boston: Brill, 2004.

Takahashi, Hidemi. "Barhebraeus". In *Encyclopaedia of Islam 3*, 2:41-3. Brill, 2014.

Takahashi, Hidemi. *Barhebraeus: a bio-bibliography.* New Jersey: Gorgias Press, 2005.

Takahashi, Hidemi. "Edition of Syriac Philosophical Works of Barhebraeus with a Preliminary on the Edition of the Book of Heaven and the World and the Book of Generation and Corruption of the Cream of Wisdom", in *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, edited by Asfke M.I.van Oppenraay, Leiden-Boston, 2012.

Takahashi, Hidemi. "The Reception of Ibn Sīnā in Syriac", in *Before and after Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, edited by D. C. Reisman and A. H. al-Rahim, 303-325. Leiden-Boston: Brill, 2003.

Teule, Herman G.B. "A Theological Treatise by İsho'yahb Bar Malkon Preserved in the Theological Compendium Asfar al-Asfar", *Journal of Eastern Christian Studies* 58, no.3–4 (2006): 250

Teule, Herman. "The Syriac Renaissance", in *The Syriac Renaissance*, edited by H. Teule&C. F. Tauwinkl et al., 1-30. Leuven: Peeters Publications, 2010.

Zonta, Mauro. "Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", *Orientalia Christiana Analecta 256*, edited by Renē Lavenant, 279-292. Roma: Instituto Orientale, 1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 947-976

Çağdaş Türk Sinemasında Din Adamı Tasviri: 'Kış Uykusu' Filmi Örneği

Depiction of Religious Functionary in Contemporary Turkish Cinema: The case of 'Winter Sleep' Movie

Ali Öncü
Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı.
Assistant Prof., Artvin Coruh University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education.
Artvin, Turkey
alioncu@artvin.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0001-8033-0795

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10 Temmuz/July 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 03 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 947-976
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.327667
Atıf/Cite as: Öncü, Ali. "Çağdaş Türk Sinemasında Din Adamı Tasviri: 'Kış Uykusu' Filmi Örneği-Depiction of Religious Functionary in Contemporary Turkish Cinema: The case of 'Winter Sleep' Movie". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 947-976. doi: 10.18505/cuid.327667.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Çağdaş Türk Sinemasında Din Adamı Tasviri: 'Kış Uykusu' Filmi Örneği

Öz: Din eğitiminin, formal eğitim süreçleri yanında informal eğitim süreçlerini de irdelemesi ve betimlemesi gerekir. Çünkü informal öğrenmeler bireyin ve toplumun anlam perspektiflerinin oluşmasına etki ederler. İnformal öğrenmeler bireyin günlük hayatı içinde çeşitli tecrübeler aracılığıyla ortaya çıkabilir. İnformal öğrenmelere neden olabilecek tecrübelerden birisi de sinema filmleridir. Bu çalışma, din adamının, çağdaş Türk sinemasında hangi özellikleriyle görünür kılındığını incelemek amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda Nuri Bilge Ceylan'ın *Kış Uykusu* filmi nitel araştırma yöntemlerinden araçsal durum çalışması yöntemiyle analiz edilmiştir. Filmde yapılacak analizlere veri kaynağı olarak İmam Hamdi karakteri seçilmiştir. Yapılan analiz sonucunda İmam Hamdi'nin fakir olarak gösterildiği tespit edilmiştir. Bu fakirlik sadece maddi yönden değil bütün sermaye türlerini kapsayan bir fakirliktir. Yani İmam Hamdi, maddi fakirliğin yanında bilgisiz ve estetik duyarlıktan da uzak bir karakter olarak yansıtılmıştır. Bu sebeplerden ötürü filmdeki diğer karakterler ona saygı duymazlar. Sonuç bölümünde filmde görünür kılınan din adamı karakterinin gerçekliği tartışılmış ve bu tartışmaya bağlı olarak bazı öneriler dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nuri Bilge Ceylan, *Kış Uykusu,* İnformal Öğrenme, Anlam Yapma, Din Adamı.

Depiction of Religious Functionary in Contemporary Turkish Cinema: The case of 'Winter Sleep' Movie

Abstract: Religious education needs to examine and describe informal education processes along with formal ones, since informal learning effects the formation of individual's and society's meaning perspectives. The informal learning may occur through the various experiences in individual's daily life. One of the experiences that may cause informal learning is motion picture. The study aims to uncover how religious man is depicted in contemporary Turkish cinema. In this context, Nuri Bilge Ceylan's *Winter Sleep* movie was analyzed through applying instrumental case study, one of qualitative research methods. Imam Hamdi character in the movie was selected as a source of data for analyses to be made about it. As a result of analyses, it was detected that Imam Hamdi, one of the movie characters, was depicted as poor person. This poverty is not only in a financial sense but encompasses all forms of capital. In other words, Imam Hamdi, as well

as material poverty, has been reflected as a character ignorant and far from aesthetic sensibility. Because of these reasons, the characters in the movie do not respect him. In final section of the study, authenticity of religious man character portrayed in the movie was debated and recommendations were made in relation to this debate.

Keywords: Nuri Bilge Ceylan, Winter Sleep, Informal Learning, Making-Meaning, Religious Functionary.

SUMMARY

Starting from the time of birth, an individual learns by way of various experiences in daily life. While certain learning experiences are taken under control and formalized with age, there are other learning experiences which have not been formalized. Educational sciences classify such uncontrolled learning as "informal learning". Sources of informal learning may be various experiences. The individual may form a unique perspective of meaning via different experiences and at most times, he/she is not aware of these perspectives of meaning. The perspectives of meaning that have been gained by way of informal learning may cause the individual to move towards certain actions while withdrawing from others in an unconscious manner. Informal learning may emerge through various experiences. One of these experiences is movies. Thus, examination and description studies that will be carried out on movies are quite important for all areas of social sciences. In this context, the objective of this study is to examine how religious functionaries are portrayed in Turkish cinema. The movie by Nuri Bilge Ceylan entitled *Winter Sleep* was selected as the sample. The Imam Hamdi character in the movie, *Winter Sleep,* has been examined within the framework of the "performance" and "stage" concepts that Erving Goffman used to explain social behavior and the religious functionary portrayed by the director was analyzed.

Winter Sleep takes place in the Cappadocia region. The lead character of the movie, Aydın, is a wealthy individual who runs a hotel in the region. The general storyline of the movie is related with issues among Aydın, Aydın's wife Nihan and Aydın's sister Nejla. The character of Imam Hamdi is a tenant at Aydın's house in the region. Aydın takes him to court due to the fact that he has not been able to pay the rent for a long period of time. Ilyas, Imam Hamdi's nephew who gets

angry at Aydın because debt enforcement officers came to their house breaks the window of Aydın's car in one of the first scenes of the movie. Aydın and his helper take the kid and go to Imam Hamdi's house. Imam Hamdi appears for the first time in this scene.

When the character of Imam Hamdi is examined within the "performance" concept used in a Goffmanian sense – an action performed by an individual in front of an audience that has an impact on the observers – the characteristics emphasized by the director are as follows:

Imam Hamdi changes his attitude towards people according to their socioeconomic status. While he is acting very modest when faced with the characters of Aydın and Nihan in the movie, his attitude changes when faced with other characters.

Another characteristic of Imam Hamdi emphasized by the director is that he is poor. This poverty is not only in a financial sense but encompasses all forms of capital. Since Imam Hamdi is poor in terms of both "economic capital" and "cultural capital", Aydın has a negative impression of him. According to Aydın, Imam Hamdi is an uneducated religious functionary who does not know how to behave and who does not provide any reassurance to those around him. Hence, Aydın does not want to get involved with the Imam Hamdi character. He directs Imam Hamdi to his helper and lawyers regarding the issues between them. Imam Hamdi continues to try to meet with Aydın personally in the later scenes of the movie.

Another characteristic of Imam Hamdi that attracts attention with regard to "performance" is that he describes the morning prayer time as "wee hours". In addition, the insincerity in his tone is quite striking when referring to religious matters. In these scenes, he puts forth a "cynical" – disbelief in what he himself is doing – attitude with regard to performance.

In the last scene that Imam Hamdi depicts a "performance" in the movie, he attracts attention by accepting the support provided by Aydın's wife Nihan. He first does not want to accept the money, but takes it when he learns that no one else is aware of this. Imam Hamdi's brother throws the money accepted by Imam Hamdi into the fire. In this scene, the drunk brother takes on a proud attitude instead of Imam Hamdi.

When the characteristics of "stage" that Goffman describes as a general and unchanging section for the transmission of messages, it is possible to make a threelayered evaluation. In the first layer, the garden of the house of Imam Hamdi is quite striking. The iron frame of a bed thrown away in a corner, plastic window frames, etc. along with items scattered here and there attract attention in the first shot of the garden that we see. We see nothing of aesthetic beauty in the garden. When we enter the house, unrelated objects pans, salt cellar, water pitcher, plastic washbowl scattered around on the table or here and there attract our attention. Nails have been driven on all walls in the living room and objects that result in ugly views have been hung on them. The most interesting of the items hung on the walls is a microphone. A cabled microphone is left hanging just like that on the living room wall. These images indicate that the living room is used only with an instinct of staying alive devoid of any aesthetic apprehension. After the living room, we see the room of Imam Hamdi. This is no different than the garden or the living room. There is no library in the room. Only a few books that seem as if they have been stuck together attract attention. The Qur'an has been wrapped in clothes and hung on the wall.

The second layer related with the stage of Imam Hamdi is his family. Imam Hamdi lives with his mother and his brother's family. No detail is given in the movie about Imam Hamdi's mother and his aunt. His brother Ismail attracts attention as a drunk and quarrelsome character. Whereas Imam Hamdi's nephew, Ilyas, had broken the window of Aydın's car in the first scene of the movie. So, they both display negative behaviors. Imam Hamdi has had no positive impact on them. Because as was stated above, Imam Hamdi is not a religious functionary who can make sufficient impact on those around him.

The "stage" in which Imam Hamdi is displayed, that is his clothing, make up the final "stage" in the movie. For instance, Imam Hamdi attracts attention with his wrinkled shirt in the first scene that he is seen. In addition, he is taken into Aydın's study room during one of his visits to Aydın's hotel because Aydın is not available at the time. A short while later Aydın arrives and opens the windows because he is disturbed by the odor in the room. Even though it is not put forth openly, it is implied that the feet of Imam Hamdi stink.

As a result, the character of Imam Hamdi has been displayed as a very negative character in *Winter Sleep*. Those who are working in the field of religious education should ask themselves these questions:

Are there really religious functionaries like this?

If yes, the reasons that result in this should be examined and great importance should be given to the education of religious functionaries. Aesthetic sensibility that will enable them to represent the Islamic culture and civilization properly should also be among the aims of education in addition to providing professional knowledge.

If there are no such religious functionaries, various councils should be established by the Presidency of Religious Affairs to get in touch with directors, producers, etc., who portray religious functionaries negatively in social and cultural media in order to learn the underlying reasons. Because all criticisms without inherent prejudice provide significant opportunities to institutions to renovate themselves.

Finally, it is very important that all individuals and institutions that give importance to religious values take part in cultural productions that will result in the formation of perspectives of meaning for the society in addition to criticizing such negative depictions of people and institutions. In this manner, Muslims may find the chance to become the perpetrator of the meaning produced with regard to themselves instead of being its audience.

GİRİŞ

Eğitim felsefesi insan doğasını ve bu doğaya bağlı olan öğrenmeyi çeşitli şekillerde ele alır.[1] Eleştirel Pedagoji'ye göre, insan tarihsel -belli bir zaman diliminde yaşayan özne- olarak doğumundan önce kendisi için hazırlanmış, kurumlaşmış, anlam perspektifleri oluşmuş bir dünyaya gelir. Onun neyi bileceği, nasıl bileceği, ne şekilde bileceği ve bilgisini nasıl yorumlayacağı kendisine içinde var

1 Eğitim felsefesindeki yönelimleri en genel şekilde üç kısma ayırmak mümkündür: normatif/preskriptif yönelim, analitik yönelim ve eleştirel yönelimdir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Say Yay., 2014); konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Anı Yay., 2014), 69-135; Mustafa Ergün, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Pegem Akademi, 2009), 49-57; İbrahim Arslanoğlu, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Nobel Yay., 2012), 27-129; Bayraktar Bayraklı, *Mukayeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri* (İstanbul: Sidre Yay., 2002), 17-195.

olmaya başladığı toplum tarafından verilir.[2] Birey dünyayı anlarken ya da Fazlıoğlu'nun belirttiği şekliyle "yorumlayan insan" olarak kendi tarihselliğini anlamaya çalışırken, kendini ve kendiyle ilgili her şeyi bu *a priori* olarak verilen şemalar aracılığıyla algılar.[3]

Mezirow (ö. 2014) bu şemaların çocukluk yıllarında sosyalleşme (anne babadan informal ve örtük öğrenme normları, arkadaşlar ve bizi sosyal hayata hazırlayan rehberler) ve okul aracılığıyla ortaya çıktığını belirtir.[4] Bireyin, hayatının ilk yıllarında edinmiş olduğu bu "anlam yapma" (making meaning) yolları, yetişkinlik yılları boyunca karşılaştığı tecrübeleri yorumlanmasında oldukça önemlidir.[5] Bu şemalar ve perspektifler sebebiyle bireyin gündelik hayatın içinde bilinçsiz şekilde bazı eylemlere yönelmesi ve bazı eylemlerden kaçınması müm-

---

2 Ahmet Cevizci'ye göre eleştirel pedagoji'nin bilgi anlayışı şu şekildedir: Bilgi genel olarak zihinden bağımsız bir gerçekliği yansıtmaz; insan tarafından oluşturulur veya inşa edilir. Bk. Cevizci, *Eğitim Felsefesi,* 216.

3 Kavramla ilgili geniş bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yay., 2016). Yorumlama düşüncesi ile ilgili farklı tartışmalar için bk. Jon Elster, *Sosyal Davranışı Açıklamak,* trc. Olcay Sevimli ve Macide Ö. Karaduman (Ankara: Phoenix Yay., 2010), 69-70.

4 Mezirowcu anlam şemaları ve perspektifleri ile Freire'in dikkat çektiği "Bankacı eğitim modeli"nin öğrencilere aktarmak istediği bilgiler ve şemalar birbirine benzerdir. Freire, okulun sadece, belirli kalıpları aktardığı ve bu kalıpların doldurulmasının ana amaç olduğu eğitim sistemini "bankacı eğitim modeli" olarak isimlendirir. Bankacı eğitim modelinde öğretmenin nihai amacı "öğrencilerin zorunlu karşıtı" olarak kendi sahip olduklarını öğrencilere aktarmaktır. Freire'nin "bankacı eğitim modeli" için bk. Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi,* trc. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014). Mezirow'un anlam perspektifleri ve şemaları için bk. Jack Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning* (San Francisco: Jossey-Bass, 1991); Jack Mezirow, "Learning to Think Like an Adult-Core Consepts of Transformation Theory", In *Learning as Transformation,* ed. Jack Mezirow (San Francisco: Jossey-Bass, 2000), 3-35.

5 Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning,* 34. Ayrıca, din görevlilerinin *anlam yapma* sürecinde aile içinde yaşamış olduğu sosyal deneyimler ve bu deneyimlerin yetişkinlik dönemindeki sosyal görünümleri hakkında bk." Şaban Erdiç, "Din Görevlisinin Toplumsallaştığı Ailede Geleneksel Formlar ve Bunların Kendi Aile Yapılarındaki Görünümleri (Antalya İli Örneği)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 15, sy. 2 (2011), 101-130.

kündür.[6] Çünkü bu anlam şemaları şahsi *habitus*'un oluşmasında oldukça etkilidirler.[7]

Goodman (ö. 1998) insanın "dünya nasıldır?" sorusuna yukarıda bahsedilen anlam perspektiflerinden sıyrılarak cevap veremeyeceğini belirtir. Çünkü Goodman'a göre bizim evrenimiz dünyadan ziyade dünyayı betimleme yollarından meydana gelir.[8] Yani insan çeşitli simgeler ve semboller vasıtasıyla bir yandan belli anlamlar üretirken bir yandan da başka insanlar tarafından üretilmiş anlamlardan etkilenerek kendine ait görme, anlama, bilme ve betimleme yolları inşa etmektedir.[9] İşte insanın dünyayı betimleme yollarından birisi de sanattır.[10] İnsanoğlu sanat eserleri üreterek hem dünyaya dair bilme yollarına[11] katkıda bulunmuş hem de öteki insanların ürettikleri sanat eserleri vasıtasıyla kendi bilme yollarını inşa etmiştir. Tarkovski (ö. 1986) sanatın amacının, "kendine ve çevresine, hayatın ve insan varlığının amacını açıklamak..." olduğunu belirtir.[12]

Bu anlam, özellikle, ortaya konulan sanat eserine yönelen[13] ve sanatçının ifşa ettiği anlamı paylaşmak isteyen alımlayıcılar için Mezirow'un vurgulamış olduğu anlam perspektiflerinin ve şemalarının oluşmasına kaynaklık edebilir.[14] Dolayısıyla sanat eserleri, Vygotskyci anlamda bilişin araçları olarak, bireyler için informal öğrenmelere sebep olabilir.[15]

---

6 Jon Elster, konuyla ilgili olarak, insanların belli bir konuda herhangi bir inanca sahip olmadıkları durumlarda bile bir fikir edinmek için zorunlu bir istek duyduklarını belirtir. Ona göre bu eğilim çoğunlukla kültürel etkenlerle belirlenir. Bk. Jon Elster, *Sosyal Davranışı Açıklamak,* 154.

7 Habitus kavramı, Bourdieu'un kullandığı anlamda kullanılmıştır. Geniş bilgi için bk. Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler-Eylem Kuramı Üzerine,* trc. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Hil Yay., 2015), 43; Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi-Pascalca Düşünme Çabaları,* trc. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yay., 2016), 167; Arnd-Michael Nohl, *Kültürlerarası Pedagoji*, trc. R. Nazlı Somel (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 147.

8 Goodman, Nelson. *Dünyalar Nasıl Yapılır?,* trc. Akın Terzi (İstanbul: Pan Yay., 2007), 10.

9 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi-İnsan Üstüne Bir Deneme,* trc. Necla Arat (İstanbul: Say, 2005), 207.

10 Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman,* trc. Füsun Ant (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 27.

11 Dünyaya dair gerçeklik türleri ve buna bağlı bilme yolları hakkında geniş bilgi için bk. Karl Raimund Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı-Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri,* trc. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2016), 13-43.

12 Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman,* 27.

13 Ali Öncü, "Değerler Eğitimi Bağlamında Ahmet Hamdi Tanpınar ve Oğuz Atay'da Değerler" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 186.

14 Geniş bilgi için bk. Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning,* 37-64.

15 Dale H. Schunk, *Learning Theories-An Educational Perspective* (Boston: Allyn&Bacon, 2012), 242.

1. İNFORMAL ÖĞRENME KAYNAĞI OLARAK SANAT ESERİ

İnsanoğlu düşüncelerini ve hislerini Berger (ö. 2017) ve Luckmann'ın (ö. 2016) "insani dışsallaştırmalar" olarak adlandırdığı simgesel yollarla ifade etmeyi öğrendiği günden beri, sanat eserleri üretmekte ve üretimlerini öteki insanlarla paylaşmaktadır.[16] Kuşkusuz, bu paylaşımların yegâne amacı sanatçının kendini gerçekleştirme arzusu değildir.[17] Aksine, sanatsal faaliyetin birçok amacı vardır.[18] Bu amaçlardan birisi de öteki insanlarla iletişim kurmaktır.[19] Butterwick ve Lawrence, sanatı diğerleri ile iletişim kurarken kendi hikayelerimizi anlatma yolu olarak görürler.[20] Sanat eserleri vasıtasıyla ortaya çıkan bu iletişimin sonucunda çeşitli öğrenmelerin meydana gelmesi kaçınılmazdır.[21] Çünkü iletişimde temel amaç, tutumları etkilemeye yöneliktir.[22] Belli bir plan ve program dahilinde meydana gelmeyen bu türdeki öğrenmeler için informal eğitim kavramı kullanılmaktadır.[23]

Altaş ve Arıcı, informal eğitimi, "bireyin içerisinde bulunduğu ortamda kendi kendine sistemsiz ve denetimsiz bir şekilde kültürlenmesi" olarak tanım-

---

16 Peter Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası-Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi,* trc. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yay., 2008), 151.

17 Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman,* 30.

18 Sanatın ortaya çıkış nedenleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Poetika-Şiir Sanatı Üzerine,* trc. Samih Rifat (İstanbul: Can Yay., 2010); Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman,* 25-42.

19 Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman,* 30.

20 Shauna Butterwick, Randee Lipson Lawrence, "Creating Alternative Realities-Art-Based Approaches to Transformative Learning", In *Transformative Learning in Practice-Insights from Community, Workplace, and Higher Education*, ed. Jack Mezirow, et al (San Francisco: Jossey-Bass, 2009), 35.

21 Sanat eserinin bireylerin anlam dünyasını değiştirmesiyle ilgili yapılan çalışmalardan bazıları için bk. Christine Jarvis, Patricia Gouthro, "The Role of the Arts in Professional Education: Surveying the Field", *Studies in the Education of Adults* 47, no. 1 (Spring 2015): 64-80; Christine Jarvis, "Fiction, empathy and lifelong learning", *International Journal of Lifelong Education* 31, no.6 (November-December): 743-758; Christine Jarvis, "Reading and Knowing: How the Study of Literature Affects Adults' Beliefs about Knowledge", *International Journal of Lifelong Education* 19, no. 6 (November-December 2000): 535-547; Christine Jarvis, "Love Change Everything: The Transformative Potential of Popular Romantic Fiction", *Studies in the Education of Adults* 31, no. 2 (October 1999): 109-123.

22 Yaşar Fersahoğlu, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Bir İletişim Yöntemi Olarak Hikaye", *Ekev Akademi Dergisi* 16 (2003): 122.

23 Bu şekilde belli bir plan ve program dahilinde olmayan öğrenmeler için bazı din eğitimcileri "kendi kendine öğrenme" kavramını da kullanmaktadırlar. Bk. Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yay., 2013), 2; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yay., 2017), 62.

larlar.[24] Onlara göre, birey hayatının her ânında olumlu ya da olumsuz bir eğitim sürecinin içindedir.[25] Dolayısıyla sanat eserleri aracılığıyla kurulan iletişim, sanatçı ve alımlayıcıları için informal öğrenmelere neden olabilir. Çünkü insan fıtri olarak öğrenme meyillidir.[26] Sanat eserleri ise onun bu fıtri ihtiyacını belli şekillerde giderme özelliğine sahiptir. Aristoteles, sanat eserlerinin insanlar için cezbedici olmasının nedeni olarak insanın öğrenmeye duyduğu arzuyu gösterir.[27] Tarkovski ise sanatın en genel işlevinin "bilgilenme" olduğu iddia eder.[28]

Sanat eserlerinin bireyler üzerindeki etkisi düşünce tarihi boyunca filozofları meşgul etmiştir.[29] Çünkü informal öğrenmeler bireyin zaman zaman çelişkilere düşmesine sebep olabilir.[30] Christine Jarvis, yazılı ya da görsel kurgunun kafa karıştırıcı çelişkileri (disorienting dilemmas) tetikleyebilecek özelliklere sahip olduğunu belirtir. Ona göre, "dönüştürücü öğrenme"ye (transformative learning) sebep olabilecek kafa karıştırıcı çelişkiler sadece hayatın içindeki olaylardan değil aynı zamanda imgesel olaylar aracılığıyla da tetiklenebilir.[31] Problem çözmeye dayalı öğrenme yaklaşımında[32] belli problemlere dikkat çekmek için de kullanılabilecek bu tetikleyici süreç günlük hayatın kendine has olayları içinde cereyan

24 Nurullah Altaş ve İsmail Arıcı, "Din Eğitimi Biliminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi* içinde, ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 53.

25 Nurullah Altaş ve İsmail Arıcı, "Din Eğitimi Biliminin Bilimselleşme Süreci", 53.

26 Aydın, *Din Eğitimi Bilimi,* 64.

27 Aristoteles, *Poetika-Şiir Sanatı Üstüne,* 26.

28 Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman,* 27.

29 Sanatın birey üzerindeki etkisi ile ilgili tartışmalar için bk. Platon, *Devlet,* trc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2011), 66-67, 94; Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,* trc. Levent Özyaşar (İstanbul: Biblos Yay., 2009), 132.

30 Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning*, 168.

31 Christine Jarvis, "Fiction and Film and Transformative Learning", In *The Handbook of Transformative Learning: Theory, Research, and Practice*, ed. Edward W. Taylor and Patricia Cranton (San Francisco: Jossey-Bass, 2012), 486-502; Christine Jarvis, "Using Fiction for Transformation", In *Teaching For Change: Fostering Transformative Learning In The Classroom*, ed. Edward W. Taylor (San Francisco: A Wiley Company, 2006), 69-79.

32 Bk. Schunk, *Learning Theories-An Educational Perspective*, 299-317; Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2007), 226-230; Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yay., 2013), 150-175; Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yay., 2009), 267-272; Halit Ev, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme* (Ankara: Nobel Yay., 2012), 71-197; Eda Gürlen, Probleme Dayalı Öğrenme, *Eğitimde Yeni Yönelimler* içinde, ed. Özcan Demirel (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 81-93.

eden öğrenmeler açısından da oldukça önemlidir.[33] Dolayısıyla din eğitimi, formal öğrenme süreçlerinin yanında informal öğrenme süreçleriyle de ilgilenmelidir. Çünkü informal öğrenmeler, Mezirowcu anlamda anlam perspektifleri ve şemaları, bireyin formal eğitime karşı motivasyon ve tutumunu etkileme özelliğine sahiptir. Çünkü bu şemalar bizim değer yargıları oluşturmamıza etki eder.[34]

Günümüzde okulun geleneksel statüsü giderek sorgulanır hale gelmekte okul ya da öğretmen geçmişte olduğu gibi bilginin tek sahibi olarak görülmemektedir.[35] Din eğitiminin muhatap kitlesi gerek örgün eğitimde gerekse yaygın eğitimde geçmişe oranla çok fazla bilgi ve anlam paylaşımıyla karşılaşmaktadırlar. İnformal öğrenmelere kaynaklık eden anlam ve bilgi paylaşımları muhatapların din eğitimi algılarını etkileyebilmektedir.[36] Cemal Tosun, informal eğitim sürecinin "kontrol edilemez ve planlamaz" olduğunu ifade etse de Süleyman Akyürek, davranış değişikliğine neden olan faktörlerin irdelenebileceğini belirtir.[37]

Biz de bu çalışmada izleyicileri üzerinde informal öğrenmelere sebep olabileceğini düşündüğümüz Nuri Bilge Ceylan'ın *Kış Uykusu*[*] filmini irdeleyeceğiz. Ülkemizde, din eğitimi ve sinema ilişkisi hakkında en ciddi çalışmalar Yorulmaz tarafından yapılmıştır. Yorulmaz dışında hem din eğitimi anabilim dalında hem de başka anabilim dallarında sinema ve din konulu çalışmalar yapılmaktadır.[38]

---

33 Bu şekilde öğrenme tarzı Piaget'in bilişsel gelişim teorisine de kısmen benzemektedir. Geniş bilgi için bk. Robert M. Duncan, "Piaget and Vygotsky Revisited: Dialogue or Assimilation?", *Developmental Rewiew* 15 (1995): 461.

34 Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning*, 21.

35 Geniş bilgi için bk. Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi;* Jacques Ranciere, *Cahil Hoca-Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders,* trc. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis Yay., 2014).

36 Akyürek, *Din Öğretimi,* 4.

37 Bk. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2005), 24; Akyürek, *Din Öğretimi,* 4.

* *Kış Uykusu* filmi, 2014 Cannes Film Festivali'nde, en iyi filme verilen Altın Palmiye ödülünü kazanmıştır.

38 Bk. Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2015); Halil Uzdu, "Türk Sineması'nda Din İmgesi Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Bakış Denemesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 5 (2016): 25-40; İbrahim Yenen, "Popüler Türk Sinemasında Dindarlık Şekilleri", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy. 1 (2011): 75-96; Birsen Banu Okutan, "Türk Sinemasında Popüler Din ve Din Adamı İmajı", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20 (2009): 225-242; Ömer Menekşe, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", *II. Uluslar Arası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğler-Müzakereler 05-07 Kasım 2004* içinde, haz. Ramazan Özalpdemir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005), 45-66; Mustafa Koç, "Değerler Psikolojisi Perspektifinden

Bizim çalışmamızı diğer çalışmalardan ayıran temel nokta, Erving Goffman'ın (ö. 1982) *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*[39] isimli kitabında, bireyin günlük hayattaki davranışlarını irdelemek için kullanmış olduğu "performans" ve "vitrin" kavramlarını, sinema filmi çözümlemesinde kullanmamız ve benzer konularda yapılacak betimsel analiz çalışmalarına dair belli bir şablon önermemizdir. Bunun yanında Nuri Bilge Ceylan'ın, *Kış Uykusu* filmi ile ilgili din eğitimi alanında yapılmış herhangi bir inceleme de bulunmamaktadır.

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel amacı çağdaş Türk sineması örneklerinden Nuri Bilge Ceylan'nın *Kış Uykusu* filminde din adamının hangi özellikleriyle görünür kılındığını tespit etmektir.

2.2. Araştırmanın Önemi

Din Eğitimi gerek yaygın eğitimde gerekse örgün eğitimde boş zihinleri muhatap almaz. Dini eğitim ve öğretimin yapıldığı her ortamda muhataplar, zihinlerinde daha önceki yaşantılarına bağlı olarak edinilmiş anlam pespektifleriyle hazır bulunurlar. Bu anlam perspektiflerini tespit etmek, din eğitimin hedef kitlesi tarafından nasıl algılandığını anlamak için oldukça önemlidir.

Toplumsal anlam perspektiflerini oluşturan önemli kaynaklardan birisi, o toplumun içinde üretilen sanat eserleridir. Dolayısıyla üretilen sanat eserleri içinde din eğitiminin ve onun öğelerinin nasıl temsil edildiğini belirlemek muhatapların anlam perspektiflerini anlamak adına oldukça önemlidir. Çünkü, ancak bu anlam pespektifleri anlaşıldıktan sonra, din eğitimin öğelerini olumsuz gösteren simgesel ifadeler belirlenebilir ve din eğitimi bu görünme biçimleri hakkında kendisi üzerine düşünme imkânı bulabilir.

Türk Sinemasında Din Görevlisi İmajı: 'Değer-Yoksun Dindarlık Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler", *DEUİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016): 191-249; Murat Sadullah Çebi, Derya Nacaroğlu, " 'Bir Ses Böler Geceyi' Filminde Alevi Zihniyetine İlişkin Sinematografik Gerçekliğin Simgesel İnşası", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 74 (2015): 15-43; Asife Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: 'Life Of Pi' Örneği", *International Journal of Sience Culture and Sport* (August 2015): 567-583; Halil Uzdu, "'My Name is Khan' Filmi'nde İslam Dini ve Müslümanlık Temsili", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy.7 (2017): 52-66.

39 Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, trc. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yay., 2016).

Çalışmanın önemli amaçlarından birisi de din ve onunla ilgili öğelerin sanatsal ve kültürel alandaki görünürlülük ve temsil durumları hakkında daha fazla dikkat çekmektir.

3. ARAŞTIRMANIN MODELİ

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden "Durum Çalışması Araştırması" türlerinden "Araçsal Durum Çalışması" kullanılacaktır.[40] Durum çalışmasının en temel özelliği bir ya da birkaç durumun derinlemesine araştırılmasıdır.[41] Bu bağlamda Nuri Bilge Ceylan'ın *Kış Uykusu* filmindeki "İmam Hamdi" karakteri, ortaya koymuş olduğu kişilik performansı ve yönetmen tarafından görünür kılındığı vitrin açısından derinlemesine incelenecektir. İmam Hamdi'nin, Goffman'ın geliştirmiş olduğu "performans" ve "vitrin" kavramları çerçevesinde incelenmesi, onun ortaya koymuş olduğu karakter izleniminin daha açık şekilde anlaşılması açısından oldukça önemlidir.[42]

4. VERİ TOPLAMA ARACI VE VERİLERİN ANALİZİ

Nitel araştırmalarda dökümanlar önemli bir veri toplama aracıdır. Sharan B. Merriam nitel araştırmalar için doküman çeşitlerini; kamu kayıtları, şahsi dokümanlar, popüler kültür evrakları, görsel dokümanlar ve fiziki materyaller olmak üzere beş kısma ayırır.[43] Howard S. Becker kurgu, drama, film ve fotoğrafları toplumu sanatsal olarak anlatan temsil türleri olarak ele alır.[44] Çalışmada inceleyecek olduğumuz doküman bir sinema filmidir. Filmin analizi yapılırken özellikle İmam Hamdi karakteri üzerinde durulacaktır. İmam Hamdi karakteri önce "performans" ardından da bu performansı sergilediği "vitrin" bağlamında analiz edilecektir.

---

40 John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri -Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni,* trc. Mesut Bütün v. dğr. (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2015), 96-102.

41 Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Şeçkin Yay., 2013), 83.

42 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 29-40.

43 Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma-Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber,* trc. Hasan Aydın v. dğr. (Ankara: Nobel Yay., 2013), 132-138.

44 Howard S. Becker, *Toplumu Anlatmak,* trc. Şerife Geniş v. dğr. (Ankara: Heretik Yay., 2016), 29-30.

4.1. ‘Kış Uykusu’ Filmi

Yönetmen		Nuri Bilge Ceylan	
Senaryo		Ebru Ceylan, Nuri Bilge Ceylan	
Yapımcı		Oliver Pere, Remi Burah, Zeynep Özbatur	
Vizyona Giriş Tarihi		13 Haziran 2014	
Süre		196 Dakika	
Tür		Dram	
Oyuncular			
Haluk Bilginer	Aydın	Ayberk Pekcan	Hidayet
Melisa Sözen	Nihal	Serhat Mustafa Kılıç	Hamdi
Demet Akbağ	Necla	Nejat İşler	İsmail

4.2. Filmin Kısa Özeti

Kış Uykusu filminin mekânı Kapadokya bölgesidir. Filmdeki olaylar, başkarakter Aydın’ın arabasının camına bir taş isabet etmesi ve camın kırılmasıyla başlar. Arabanın camını kıran Hamdi Hoca’nın yeğeni İlyas’tır. İlyas, Aydın ve yardımcısı Hidayet arabada seyir halindeyken yolun kenarından taş atarak arabanın camını kırar. Hidayet, çocuğu yakalamaya çalışırken çocuk suya düşer ve ıslanır. Bunun üzerine çocuğu da arabaya alıp birlikte Hamdi Hoca’nın evine giderler. Hamdi Hoca, annesi, abisi, abisinin eşi ve yeğeni ile birlikte yaşamaktadır.

Hidayet çocuğu eve götürdükten sonra Hamdi Hoca’nın abisi İsmail’e durumu anlatır. İsmail önce diklenir, konuşma ilerledikçe yumuşamaya başlar. Oğlunu çağırıp misafirlerin önünde tokat atar. Hamdi Hoca tam bu esnada gelir. Hamdi Hoca’nın sorunun ne olduğunu sormasının ardından İsmail’in “arabanın kırılan camının parasını almaya gelmişler” demesiyle birlikte Hidayet ile İsmail kavga etmeye başlarlar. İsmail sarhoştur, karşılıklı küfürleşirler. Hamdi Hoca, kavgayı önlemeye çalışır. Aydın, sahnenin en başından beri uzaktan olanları izlemektedir.[45] Olaylara herhangi bir müdahale de bulunmaz. Hamdi Hoca kardeşi İsmail’i sakinleştirip eve götürdükten sonra Hidayet ve Aydın’ın yanına gelerek

45 Aydın’ın bu sahnedeki tavırları ve olayları uzaktan izlemesi, Goffmancı ifadelerle belli bir “niyet gösterisi” sunduğunu göstermektedir. Bk. Erving Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler-Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*, trc. M. Fatih Karakaya (Ankara: Heretik Yay., 2017), 31.

özür diler ve en kısa zamanda tekrar özür dilemek ve kırılan camın parasını iade etmek için Aydın'ı ziyaret edeceğini söyler.

Hamdi Hoca ve ailesi, Aydın'ın kiracılarıdır. Kirayı vermedikleri için Aydın tarafından icraya verilmiş, eşyaları haczedilmiştir. Hamdi Hoca'nın yeğeni İsmail Aydın'ın arabasının camını bu sebeple kırmıştır. Ertesi gün Hamdi Hoca, özür dilemek ve kırılan camın parasını ödemek için Aydın'ın oteline gelir. Özür diler ve parayı iade etmek ister fakat kırılan camın masrafı Hamdi Hoca'nın tahmin ettiği tutardan fazla olduğu için parayı ödeyemez. Aydın, bu esnada Hamdi Hoca'ya kendisini bir daha ziyaret etmemesini bu işler için avukatlar ya da Hidayet'le görüşmesini söyler.

Hamdi Hoca, birkaç gün sonra yeğeni İlyas'la birlikte tekrar Aydın'ı ziyarete gelir. Aydın, Hamdi Hoca'nın bu gelişlerinden rahatsızdır. Onunla görüşmek istemez. Eşinin ve kardeşinin yönlendirmesiyle görüşmeyi kabul eder. Hamdi Hoca, yeğeni İlyas'ın olanlardan ötürü pişman olduğunu ve Aydın'dan özür dilemek için otele geldiğini söyler. Hamdi Hoca'nın zorlamasıyla geldiği belli olan İlyas, Aydın'ın elini öpeceği esnada bayılır. Sahne, İlyas'ın bayılmasıyla sona erer. Sonraki konuşmalardan İlyas'ın zatürre olduğunu öğreniriz.

Bundan sonraki ikinci ana izlek Aydın, Aydın'ın eşi Nihal ve Aydın'ın eşinin uzun diyaloglarından meydana gelir. Görünürde hiç problemi yokmuş gibi olan bu karakterler uzun ve kırıcı konuşmalar yaparlar. Bu kısımda Nihan ve Nejla'nın uzun diyaloğundan Nejla'nın boşanmış olduğunu ama bundan pişman olduğunu anlarız. Nejla, konuşmalarıyla hem Nihan'dan hem de Aydın'dan nefret ettiğinin izlenimini verir. Yine bu bölümde Nihan'ın da Aydın'a karşı oldukça soğuk davrandığını görürüz. Ayrıca Aydın, Nihan'ın evde kendisini davet etmediği toplantılar yapmasından rahatsız olur. Nihal'in çevresine topladığı insanlarla bir takım yardım faaliyetleri içinde olmasını engellemek için kendisi de işin içine dahil olmak ister. Ama Nihan, Aydın'dan bağımsız olarak bu faaliyetleri yürütmek istediğini belirtir. Kavga ederler. Kavganın sonunda Aydın, ertesi gün İstanbul'a gideceğini söyler. Ama sabah tiren istasyonuna gittiğinde kararından vazgeçer. Bir arkadaşının evine gitmeye karar verir.

Bu esnada Aydın'ın eşi Nihan, Hamdi Hoca'nın evine gelir. Onlara yüklü bir miktar para yardımı yapmak ister. Hamdi Hoca'nın abisi İsmail parayı ateşe atar ve yardımı kabul etmez. Nihal ağlayarak otele geri döner. Aydın da bir gece arkadaşında kalır ve ertesi gün otele geri döner. Film Aydın ve Nihan'ın uzaktan ba-

kışmaları ve Aydın'ın Nihan'sız yapamayacağını iç sesiyle söylemesinin ardından sona erer.

5. BULGULAR ve YORUM

5.1. Performans Bağlamında İmamlığın İnşası

Bu kısımda imam karakterinin Goffman'ın kullandığı şekliyle "bir izlenim imalatçısı"[46] olarak filmin iç evreninde nasıl sunulduğunun üzerinde durulacaktır.[47] Dolayısıyla İmam'nın filmin toplumsal evreninde hem bir karakter olarak hem de bir oyuncu olarak ne türden bir performans ortaya koyduğu çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu çözümleme yapılırken unutulmaması gereken şey böylesi bir çözümlemenin Levi-Strauss'un (ö. 2009), Durkheim (ö. 1917) ve Mauss'un (ö. 1950) ifadeleriyle belirttiği gibi sosyal bilimlerin kendine has yapısından ötürü, hem "şey" hem de (o şeyin) "dışavurumu" olması sebebiyle hem nesne olmak hem de özne olmak ya da hem gözlemci olmak hem de gözlemlenen şeyde kendini anlamaya çalışmaktan kaynaklı zorluklarla karşılaşmak kaçınılmazdır.[48] Yani karakter yorumlanırken karakter aracılığıyla anlaşılmaya çalışılan bazı davranışların bizzat yorumcunun karaktere yüklemiş olduğu anlamlar olması kaçınılmaz olabilir. Dolayısıyla yazar tarafından böylesi niyetlerden kaçınmaya çalışıldığının unutulmaması okuyucu açısından oldukça önemlidir ki, okuyucunun kendi niyetinin de insana ait bir inşa ürününün yorumlanmasının yorumlanmasını da doğrudan etkileyebileceği unutulmamalıdır.

Goffmann, performans kelimesinin anlamı olarak "bir kimsenin belirli bir gözlemci kümesi önünde sürekli bulunduğu bir süre boyunca gerçekleştirdiği ve gözlemciler üzerinde biraz da olsa etkisi olan tüm faaliyetleri" imler.[49] Performans gösteren kişinin kendi performansı ile ilgili olarak kişinin kendi rolüne tamamen inanmasından başlayarak oyuna kendini hiç kaptırmadığı yani kendi

---

46 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 234.

47 Goffman, insanın yansıttığı izlenimlerle birlikte belli bir tasarım ortaya koyduğunu ve bu tasarımın toplumun belli toplumsal özelliklere sahip insanların belli şekillerde değer görmesinin ve kendilerine bekledikleri gibi davranılmasının o kişilerin ahlaki hakkı olduğunu ve toplumun bu ilke üzerine kurulu olduğunu iddia eder. Bunun yanında kişinin olduğunu iddia ettiği kişi olması, yani onun gibi davranması da önemlidir. Çünkü birey belli bir tasarımı yansıtmayı seçtiğinde diğer görünüşlerden feragat etmiş olur. Bk. Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 24-25.

48 Claude Levi-Strauss, "Marcel Mauss'un Eserine Giriş", trc. Özcan Doğan, *Sosyoloji ve Antropoloji* içinde, haz. Şermin Korkusuz (Ankara: Doğubatı Yay., 2006), 31.

49 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 33.

rolü ile ilgili "kinik" bir halde olduğu durum ya da bu durumlar arasında geçiş olabileceğini vurgular.[50]

Kış Uykusu filminde İmam Hamdi karakterinin sunuluşu Goffmancı "performans" kavramı çerçevesinde incelendiğinde kahramanın kendi performansı ile ilgili şu özellikler göze çarpar: Öncelikle, karakterin filmde göründüğü ilk sahne, abisi İsmail ile Aydın'ın yardımcısı Hidayet'in kavga ettiği sahnedir. İmam Hamdi, bu sahnede kavgayı ayırdıktan ve İsmail'i sakinleştirip eve getirdikten sonra, Aydın ve Hidayet'in yanına gelir. Mahçup bir şekilde Aydın'ın kirayı ödemedikleri için onları icraya vermesinin doğru olmadığını anlatmaya çalışır. İmam Hamdi'nin ses tonu ve duruşu Hidayet'le konuşurken başka, Aydın'la konuşurken daha başkadır. Aydın'la konuşurken boynunu biraz yana eğik görürüz; ses tonunu biraz daha yumuşak duyarız. Ama Hidayet'le konuşurken, duruştaki bu eğiklik ve ses tonundaki yumuşaklık ortadan kalkar. İmam Hamdi'nin bu sahnedeki performansıyla ve bu performansa dayalı sunumuyla Aydın'a, Hidayet'e olduğundan daha farklı bir izlenim bırakmak istediğini fark ederiz. Bir din adamı olarak, maddiyatın ya da sınıf gücünün karşısında eğilmektedir. Bourdieu'nun (ö. 2002) ifadesiyle söylemek gerekirse, Hamdi Hoca, "toplumun kendini yeniden üretim biçimlerinde ondan daha fazla pay sahibi olan" Aydın'ın karşısında sahip olduğu "simgesel sermayenin"[51] Aydın'dan düşük olduğunun farkındadır ve bu farkındalığa göre hareket etmektedir. Yani Hamdi Hoca'nın, yine Bourdieu'nun kullandığı kavramlarla ifade edecek olursak, dünyayı "algılama" ve "bölme" esası kendisini çok şiddetli bir şekilde dayatır.[52] Bu sahne aracılığıyla filmin evreninde din adamının "simgesel sermayesinin", "ekonomik sermaye" karşısında eridiğini fark ederiz.

İmam Hamdi'nin bir din adamı olarak insanlarla kurduğu ilişki, yan yana duran iki insanda ani bir şekilde farklılaşabilmektedir. Bu farklılaşmış davranış şeklinin İmam Hamdi tarafından bilinçli bir şekilde yapılmadığı, içinde bulunduğu toplumun Bourdieu'un *doxa* adını verdiği bilindışında kalan ve "bedenselleştirilmiş bilişsel yapılarla nesnel yapılar arasındaki mutabakattan" oluşan davranış

---

[50] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 29.

[51] Simgesel sermaye kavramı için bk. Bourdieu, *Devlet Üzerine –College De France Dersleri (1989-1992)*, 204, 205, 232; Bourdieu, *Pratik Nedenler-Eylem Kuramı Üzerine,* 153; Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi-Pascalca Düşünme Çabaları,* 284-290.

[52] Bourdieu, *Devlet Üzerine,* 211.

şekilleri olabileceği de iddia edilebilir.[53] Kendisini bu sahne de icra ettiği performansa inandırmış görünmektedir. Yapılması gereken en doğru konuşmayı yapılması gereken en doğru şekliyle yaptığını düşünmektedir. "Olanlardan ötürü kısa zamanda Aydın'ı ziyaret edeceğini, kırılan camın parasını da getireceğini" söyleyerek misafirlerini uğurlar.

Aydın ve Hidayet'in üzerinde olumsuz bir izlenim bırakmıştır. İzleyiciler açısından ise aylarca oturduğu evin kirasını ödememiş, ev sahibinin yumuşaklığından faydalanmaya çalışan ve insanlarla ilişkilerini insanların sıfatlarına göre şekillendirerek -filmin ilerleyen sahnelerinde Aydın tarafından da dile getirileceği gibi- "pişkin" bir izlenim ortaya koymuştur. Kendi açısından İmam Hamdi'nin sunmuş olduğu performans inandırıcı gibi görünüyor olsa da filmedeki karakterler açısından ortaya koymak istediği performans tam tersi bir izlenim uyandırır. Aydın ve Hidayet ayrıldıktan sonra arkasını dönüp küfretmesi de tek başına kaldığında din adamı performansı sergilemediğini gösterir. Bu sahnede, İmam Hamdi'nin ortaya koyduğu performanstan onun "pişkin"liği ve insanlara sıfatlarına göre muamele ettiği anlaşılır.

İmam Hamdi'nin filmde göründüğü ikinci sahne, Aydın'ı otelde ziyaret ettiği sahnedir. Bu sahnenin ana teması Hamdi Hoca'nın, meydana gelen olaydan ötürü özür dilemesi, kırılan camın parasını ödemek istemesi ve Aydın'ın, icra ve tahliye işlemlerini durdurmasını istemesidir. Hamdi Hoca'nın bu sahnede Aydın'la konuşma şekli ilk sahnedeki haline benzer. Bu sahnede de boynu eğik; ses tonu yumuşaktır. Özellikle icra ve tahliye davasının durdurulması konusunda konuşurlarken ses tonu, yumuşaklıktan yalvarmaya doğru geçiş yapar. Hamdi Hoca'nın, Aydın'da oluşturduğu izlenim acıma ile birlikte küçümsemedir. Bu sahnede dikkat çeken önemli ayrıntılardan birisi de İmam Hamdi'nin fakirliğidir. Bu fakirlik sadece maddi anlamda fakirlik değildir. İmam Hamdi, -Bourdieu'nun kullandığı anlamlarda- Aydın karşısında "ekonomik sermaye", "kültürel sermaye", "sosyal sermaye" ve "sembolik sermaye"[54] açısından geridedir.

Aydın'ın, İmam Hamdi hakkındaki düşünceleri bir sonraki sahnede yönetmen tarafından açıkça dile getirilir:

Yüzde doksan dokuzu müslüman olan bir ülkenin halkı; iyi yetişmiş, oturmasını kalkmasını bilen, kılık kıyafeti düzgün ve çevresine güven veren bir imaja

---

[53] Bourdieu, *Devlet Üzerine,* 212.

[54] Bourdieu, *Devlet Üzerine,* 232.

sahip din adamlarını hak etmiyor mu? Her hafta imamlarımızın petekten bal süzer gibi okudukları eserlerden bilgiler süzerek hazırlayacakları hutbe, cemaat tarafından zevkle ve beğeniyle dinlenecek, onları da yükseltecektir. İslamiyet bir medeniyet, bir yüksek kültür dinidir.

İmam Hamdi'nin Aydın'ın gözünde oluşturmuş olduğu izlenim: iyi yetişmemiş, oturmasını kalkmasını bilmeyen, çevresine güven vermeyen ve kılık kıyafeti düzgün olmayan bir din adamı izlenimidir. Aydın'ın film içindeki bakış açısı, imam karakterinin filmin içinde sunulduğu şekliyle örtüşen bir bakış açısıdır. Sahnenin sonunda Aydın, İmam Hamdi'ye kendisini bir daha görmeye gelmemesini icra ve tahliye davası gibi konularla yardımcısı Hidayet'in ilgilendiğini söyleyerek onu başından savar. Çünkü İmam Hamdi, Aydın için oluşturmuş olduğu izlenimle konuşmaya ve muhatap olmaya değmeyen bir performans sergilemektedir. Aydın'a neredeyse yalvarır gibi olduğu kısımlarda aynı zamanda önüne bırakılmış olan kurabiyeyi de yemeye çalışması onun durumunu daha da acıklı hale getirir.

İmam Hamdi'nin filmde göründüğü üçüncü sahne Aydın'ın arabasının camını kıran yeğeni İlyas'ı, otele özür dilemeye getirdiği sahnedir. Aydın'ın bir önceki görüşmelerinde kendisini bir daha görmeye gelmemesini söylemesine rağmen Hamdi Hoca, Aydın'ın oteline tekrar gelir. Aile henüz kahvaltı sofrasındadır. Bu sahnede İmam Hamdi'yi yeğeni özür dilemeden önce bir konuşma yaparken görürüz. Şöyle der, Hamdi Hoca;

... şimdi Aydın Bey, 'özür dilemek kolay iş değil. Nedamet getirmek ise başlı başına bir tekâmül işi. Ama öyle ya da böyle dargınlıkları gidermeden de gerçek huzuru bulamaz insan' diye düşünüyorum. Peygamber efendimiz, sallallahu aleyhi ve sellem, 'Nedâmet tövbedir' buyurmuşlar. Yani bir insan ki hakikaten inandırabilirse bizi gerçekten pişman olduğuna, o zaman bizim de affetmekten başka haşa huzurdan başka yapabileceğimiz hiçbir şey kalmaz. İnanın ki böyledir bu....

Hamdi Hoca, bu cümleleri kurarken ses tonun değiştirir. Yani söylemiş olduğu sözler günlük hayatın akışının içinde, normal ses tonuyla söylenemezmiş gibi, konuşmanın normal akışı içinde söylendiğinde değerini yitirecek gibi olduğundan, konuşma esnasında günlük hayatın rutininden ayrılır ve başka bir frekansa geçer. Onun bu performansında "simgesel sermaye"nin alt alanlarından biri olabilecek olan "dini sermaye"yi kullanmaya çalıştığını fark ederiz. Söylediklerine kendi de inanmadan ya da cümlelerin anlamına nüfuz etmeden konuşuyor

gibidir ki, yeğeninden özür dilemek için Aydın'ın elini öpmesini istediğinde bu durum ortaya çıkar. Çünkü Hamdi Hoca, çocuğun isteyerek geldiğini söylese de çocuğun zorla getirildiği sahnenin akışından ve çocuğun hareketlerinden anlaşılır.

Hamdi Hoca, hem yeğenini yaptığı bir hatadan ötürü özür dilemesi konusunda ikna edememiş hem de çocuğu zorla özür dilemeye getirmiştir. Hamdi Hoca, bu sahnedeki performansıyla, -özellikle yukarıda alıntılanan cümleleri kurarken- kendi halinden Gofmancı şekilde söylemek gerekirse "kinik"[55] bir şüphe içindedir ki; onun bu hali en başta yeğenine sonra Aydın ve ailesine sirayet eder. Kendisine "bir daha gelme" denmesine rağmen tekrardan Aydın'ın oteline gelmiş; üstelik zorla özür dilemeye getirmiş olduğu yeğenini ikna edememiş ve özür konusundan bahsederken dini referanslara atıf yaptığında, sanki bunlar hayatın çok uzağında ve başka bir aleme ait sözler ve cümleler gibi davranarak dini konularda şekilci bir tavır takınmıştır. İmam Hamdi, bu haliyle, Aydın tarafından önceki bölümlerde vurgulanan "iyi yetişmemişliğini" gözler önüne sermiştir. Ayrıca laf arasında geçen bir cümlesinde evinin camiye uzak olması durumunda "sabahın köründe" peşine "köpekler" takılabileceğini belirterek, sabah namazı vaktini sabahın körü olarak tanımlamıştır. Hamdi Hoca, bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, camiye gidip namaz kıldırmayı, "sabahın köründe" evden iş yerine gitmek olarak görmektedir. Bu ifadesi de Aydın'ın ve seyircinin kendisi hakkındaki düşüncelerini doğrular niteliktedir. Ayrıca "simgesel sermayesi"nin sadece ekonomik nedenlere bağlı olarak düşük olmadığı, bir din adamı olarak, din adamlığını temsil edememesinden de kaynaklanabileceği ortaya çıkmaktadır.

Hamdi Hoca'nın filmde ortaya çıktığı son sahne, Aydın'ın eşi Nihan'ın, Hamdi Hoca ve ailesine yaptığı ziyarettir. Hamdi Hoca'nın bu sahnedeki performansı, önceki üç sahnedeki performansına benzemektedir. Hamdi Hoca, Nihan'ın karşısında da Aydın'ın karşısında davrandığı şekilde davranır. Bu sahneyi önemli kılan husus Nihan'ın, Hamdi Hoca ve ailesine yardım etmek için yanında getirmiş olduğu yüklü miktardaki paradır. Hamdi Hoca, başlangıçta bu parayı kabul etmek istemez fakat kimsenin bu paradan haberi olmadığını fark edince yardımı kabul eder. Hamdi Hoca parayı almayı kabul ettikten sonra sahnede İsmail belirir. Parayı görünce sinirlenir. İcra memurları geldiğinde onlarla kavga etmiş, dayak yemiştir. Oğlunun gözünün önünde yemiş olduğu bu dayak gururunu kırmıştır.

[55] Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 29.

İsmail'in öfkeli halini onun sarhoş olmasıyla ilişkilendiren Hamdi Hoca, ona kahve getirmek için odadan ayrılır. İsmail ile Nihan baş başa kalırlar. İsmail kısa bir konuşmanın ardından paraları ateşe atar. Paranın ateşe atılmasıyla Nihan, ağlamaya başlar. İsmail yapmış olduğu bu hareketle hem Nihan'ı, hem İmam Hamdi'yi aşar. Sahnenin kahramanı olur. Onun bu şekilde davranması Bourdieu'un ifade ettiği şekliyle "rasyonel olmamakla birlikte akla yatkın bir tutumdur."[56] Yani ateşe attığı para karşılığında hem kendinin hem de oğlunun yıkılan gururunu tamir eder. İsmail üzerinden verilen izlenim ise sarhoş abisinin gurur yaparak almayıp ateşe attığı parayı Hamdi Hoca'nın kabul etmesidir. Bu sonuca, Hamdi Hoca'nın önceki sahnelerde ortaya koymuş olduğu performansdan hareketle ulaşılır. Bu durum ailesini zor durumdan kurtarmak için yapılan bir fedakârlık değil aksine ayağa gelen iyi bir fırsatın değerlendirilmesi gibidir.

Hamdi Hoca, -filmde görünür kılındığı sahnelerde- olumsuz izlenim yayan bir din adamı olarak ortaya çıkmaktadır. Yani Hamdi karakteri rastgele bir karakter değil, "İmam Hamdi" adında bir karakterdir. Filmin hikayesi içinde yukarıda görüldüğü gibi oldukça olumsuz özelliklerde gösterilmiştir. Bundan sonraki kısımda Goffman'ın "vitrin" olarak tanımladığı ve "performans"ın sunulduğu alan olarak değerlendirdiği kısımların genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

5.2. Vitrin Bağlamında İmamlığın İnşası

Goffman, "vitrin"i, mesajın iletilmesi esnasında genel ve değişmez bir şekilde işleyen kısım olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Goffman vitrini: set -önünde veya içinde sürekli sergilenen insan faaliyetlerine ortam ve sahne sunan mobilya, dekor, fiziksel tasarım ve arka plan düzenlemelerini içeren, kısım-[57] ve kişisel vitrin -oyuncunun kendisiyle çok yakın olarak bağdaştırdığımız ve gittiği her yerde oyuncuyu doğal olarak izlemesini beklediğimiz özellikler -[58] olmak üzere ikiye ayırır.

Goffman'ın kişisel performansı anlarken önemli parçalardan birisi olduğunu düşündüğü "vitrin" kısmı yorumlanırken, -günlük hayattaki performanslardan farklı olarak- sinema evreni içerisinde var olan ve seyirci tarafından gözlemlenen yakın akrabalar da yukarıda tanımı yapılan *kişisel vitrin* kavramı içerisinde tanımlanacaktır.

---

56 Bourdieu, *Pratik Nedenler,* 143.

57 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 33.

58 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu,* 35.

Hamdi Hoca'yı hikayenin içine yerleştiren ve onu görünür kılan "kişisel vitrin" içerisine dahil ettiğimiz akrabalarıdır. Hamdi Hoca'nın ilkokul beşinci sınıfa giden yeğeni İlyas, daha filmin başında Aydın'ın arabası hareket halindeyken arabanın camını kırar. İlyas, İmam Hamdi, onu Aydın'ın oteline özür dilemeye götürdüğünde ve Nihan İmam Hamdi'nin evine geldiğinde, insanlarla konuşurken çekingen ve isteksiz davranır. Çevresine öfkeli gözlerle bakar. İyi yetişmemiş bir çocuk izlenimi verir. Babası İsmail, -Hamdi Hoca'nın ağabeyi- film boyunca Fromm'un "öç alıcı şiddet" olarak tanımladığı şiddet türüne yatkın görünür.[59] İsmail, Aydın'ın arabasının camı kırıldıktan sonra İlyas'ı eve getirdiklerinde -önceden de ifade edildiği gibi- Aydın'ın yardımcısı Hidayet'le kavga eder. İlyas'a tokat atar. Öfkesinden kendi evlerinin camına yumruk atar. Film boyunca sarhoştur. Filmde, İmam Hamdi'nin yengesi ve annesi de görünür. Sahneleri az olduğu için onlar hakkında belirli bir izlenim edinmek mümkün değildir.[60] Sonuç olarak Hamdi Hoca'nın ağabeyi ve yeğeni Fromm'un (ö. 1980) tanımladığı şiddet türlerinden "öç alıcı şiddet"e sahiptirler. Ağabey sarhoş, yeğen iyi terbiye edilmemiştir. Bütün ailenin aynı evde yaşadığı düşünüldüğünde İmam Hamdi'nin ailesi üzerinde herhangi olumlu bir etkiye sahip olmadığını görürüz. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse önceki bölümlerde Aydın'ın sözlerinden alıntılamış olduğumuz Hamdi Hoca'nın "iyi yetişmiş" olmamasının sonucunu görürüz.

Hamdi Hoca'nın, kendi "kişisel vitrin"ine baktığımız da ise ilk sahnede ütülenmemiş ya da buruşmuş bir ceketle karşılaşırız. Hamdi Hoca, Aydın'ı görmeye otele gittiğinde onu çalışma odasına alırlar. Aydın odaya Hamdi Hoca'dan sonra girer ve ayak kokusuna dayanamadığı için camları açar. Filmde İmam Hamdi ile ilgili en olumsuz sahnelerden birisi budur. Bu sahnede yine Hamdi Hoca'nın -koyu takım elbisesinin içinden gözüken yeşil atleti ve açık yeşil çoraplarıyla- "giyinmesini bilen" biri olmamasının resmi ortaya çıkar. Hamdi Hoca, performansıyla olduğu gibi vitriniyle de karşısındakilere olumlu izlenimler bırakamaz.

---

59 Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, trc. Yurdanur Salman ve Nalân İçten (İstanbul: Payel Yay., 2014), 21.

60 İmam Hamdi'nin yengesi film boyunca hiç konuşmaz. Annesi ise Nihan'ın evlerini ziyarete geldiği zaman ondan icra memurlarının götürdüğü televizyonu getirmesini ister. Ayrıca Nihan salonda otururken oğlunun, İmam Hamdi, onu doktora götürmediğinden yakınır.

Hamdi Hoca'nın, Goffman'ın söylediği şekilde "bir izlenim imalatçısı" olarak performansını sergilediği "set"lere baktığımızda ise fakirlikle iç içe girmiş çirkinlikle karşılaşırız. Filmin en başında dah İmam Hamdi'yi görmeden evinin bahçesini görürüz. Arabanın camını kıran İlyas'ı yakalayıp eve getirirler. Hidayet evdekilerle konuşmaya gider. Bu esnada bahçeyi görürüz. Bahçenin ilk fotoğrafı bir köşeye öylece yığılmış, demir yatak iskeleti, plastik pencere çerçeveleri, uzun ve eskimiş suntalar, elektrik süpürgesine benzeyen eski bir elektronik cihaz, eski bir fırın, plastik poşetler, çalı çırpı gibi eşyalardır. Bunlar bahçenin bir köşesine öylece atılmış ve çirkin görünen nesnelerdir. Bu yığının biraz uzağında ise yamulmuş bir el arabası göze çarpar. Eşyaların böyle düzensiz bir şekilde yığılmış olduğu duvarın bir de penceresi görünmektedir. Pencere kendisine denk düşmeyen bir ahşap parçasıyla kapatılmıştır. Sağında ve solunda boşluklar vardır. Bu görüntülerin hepsi İmam Hamdi'nin "simgesel sermaye"sini yok eden görüntülerdir.

Bahçenin ikinci resminde ise eskimiş bir minibüs koltuğu, araba tekerleri ve paslanmış bir varil gösterilir. Bu nesneler de yine bahçenin bir başka köşesinde düzensiz bir şekilde yığılmışlardır. Evin birkaç renge bürünmüş ahşap kapısı bahçenin çirkinliğiyle uyum içindedir. Yine evin camları dışardan oldukça kirli, hatta çamurlu görünmektedir. Camın yanında üst üste birkaç defa düzensiz şekilde dolanmış plastik kablolar dikkat çeker. Bahçenin içinde tuvalete benzeyen kısmın dışına plastik, turuncu renkli bir ayna asılmıştır. Aynanın altına musluğu olmayan bir lavabo taşı konulmuştur. Lavabo taşının köşesi kırıktır. Bahçenin büyük demir kapısı paslanmıştır. Evin duvarlarının bir kısmı yosun bağladığı için yeşil renkte diğer kısmı ise sarı renktedir. Aydın'la Şoför Hidayet, İmam Hamdi'nin evinden ayrılmadan evvel daha geniş bir açıdan çevredeki birkaç evi ve onların bahçesini de görürüz. Bu açıdan bakıldığında İmam Hamdi'nin çocukluğundan beri oturmuş olduğu ev ile çevresindeki evler arasında bir uyumsuzluk görünmemektedir. Hepsinin bahçesi dağınıktır. Dolayısıyla çirkinlik ya da düzensizlik sadece İmam Hamdi'ye has değil, mahalleye ya da taşraya hastır. Bu bakış açısında önemli olan nokta, İmam Hamdi'nin çevresini dönüştürmeye gücü olmadığının aksine çevresi tarafından belli bir *habitus* içerisinde dönüştürüldüğünün ortaya çıkmasıdır.

Nihan para yardımı yapmaya geldiğinde İmam Hamdi'nin evinin iç kısmını da görme imkânımız olur. Hamdi Hoca, Nihan'ı önce sobanın da yanmakta olduğu

salona benzeyen kısma alır. Evin salonunun da bahçesinden farkı yoktur. Dışarıya açılan kapının hemen yanındaki masanın üzerinde tencere, tuzluk, sürahi, dolu bir yumuşatıcı şişesi, sıkılmış yarı dolu ilaç tüpleri, plastik bir leğen ve eski bir radyo gösterilir. Ayrıca duvara çakılmış bir çiviye asılmış havlu da dikkat çeker. Eşyaların olduğu masanın üzeri tozludur. Eşyalar sanki uzun zamandır orda öylece kullanılmadan durmaktadır. Odanın neredeyse tüm duvarlarına çivi aracılığıyla takvim vb. nesneler asılmıştır. Duvara asılı nesnelerden birisi de kablolu mikrofondur. Bu mikrofon aracılığıyla Hamdi Hoca'nın ezan, sela gibi birtakım işleri evin salonundan yürüttüğü anlaşılır. Odadaki soba oldukça eskidir. Evin duvarının sobaya yakın olan kısmı alüminyum folyo ile kaplanmıştır. Salonun bazı köşelerinde de üst üste yığılmış kullanılmadığı anlaşılan nesneler vardır.

Salondan sonra İmam Hamdi'nin odasını görürüz. Nihan, İmam Hamdi ile yalnız konuşmak istediğinden onun odasına geçerler. İmam Hamdi'nin odası da salon ve bahçeden farklı değildir. Üst üste yığılmış ahşap çerçeveler dikkat çeker. Sonra duvara çiviler yardımıyla asılmış plastik torbalar, ceket, kâğıttan dualar ve bir mushaf. Tozlu masasının üzerinde birbirine yapışmış gibi duran birkaç kitap dışında Hamdi Hoca'nın odasında hiç kitap yoktur. Masasının üzerinde bir şişe limon kolonyası, bir tespih ve bir tane de koli bandı vardır. Hamdi Hoca'nın evi, sanki devamlı olarak yaşanılan bir yer değil de evin depo olarak kullanılan boş bir odasına benzemektedir. Yönetmenin, İmam Hamdi, karakterinin performansını sunması için görünür kıldığı *kişisel vitrin*'in genel özellikleri bu şekildedir.

Cassirer (ö. 1945) insanın toplumsal bilinçliliğini "özdeşleştirme" ve "ayrımlaştırma" şeklinde iki temel fiile indirger.[61] Bizim görüşümüze göre bu "özdeşleştirme" ve "ayrımlaştırma" araçlarından birisi de sanat eserleridir. Bundan dolayı çalışmamızın bu bölümünde Hamdi Hoca'nın "performans"ını ve "vitrin"i değerlendirdik. Onun "performans"ını değerlendirirken filmdeki karakterlerin bakış açısından, "vitrin"ini değerlendirirken ise izleyiciler açısından yorumlamaya çalıştık. Sonuç kısmında ise bulgular din eğitiminin açısından yorumlanacaktır.

[61] Cassirer, *Devlet Efsanesi,* 210.

SONUÇ

İmam Hamdi karakteri, *Kış Uykusu* filminde bir din adamı olarak olumsuz "performans" sergilemiştir. Bu olumsuz "performans"ın en önemli nedeni fakirliktir. Fakir olmak dini ya da ahlaki olarak kötü bir nitelik değildir. Ama filmde görüldüğü şekliye "ekonomik sermaye" kişinin kendine güveni ya da güvensizliği hakkında önemli bir etmendir.

İmam Hamdi'nin filmde olumsuz "performans" sergilemesinin önemli bir nedeni de -yönetmene göre- cehalettir. Filmin başkarakteri Aydın'a göre, İmam Hamdi cahildir. Filmde bu cehaletin nedenleri hakkında değil sonuçları hakkında durulur. Bu cehalet dolayısıyla İmam Hamdi, iyi yetişmemiş ve karşısındakine güven vermeyen bir karakter olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla "ekonomik sermaye"den yoksun görünen din adamı "kültürel sermaye" olan ilimden de yoksundur.

İmam Hamdi'nin "performans"ının sunulduğu "vitrin"e baktığımızda ise evinin hem bahçesinin hem de iç kısmının estetik duyarlılıktan uzak, sadece günü kurtarmak için çirkin bir şekilde gösterildiğine şahit oluruz. İslam medeniyet ve kültrürünün estetik duyarlılığı yerine, yemek, içmek ve barınmak gibi birincil ihtiyaçların karşılandığı bir ev ve bahçe resmiyle karşılaşırız. Şüphesiz bu resimlerin kaynağı da İmam Hamdi'nin iyi yetişmemiş olmasıdır.

Bütün bunlardan hareketle din eğitimi alanında çalışan kişilerin kendine şu soruyu sorması kaçınılmazdır: Böyle bir din görevlisi gerçekten var mıdır?

Bu sorunun cevabına göre yapılacak çalışmalar farklılık gösterir. Böyle bir din görevlisi varsa, bu olumsuz özellikleri ortaya çıkaran nedenler üzerinde durulmalı ve bunlar tespit edilerek ortadan kaldırılmalıdır. Çünkü başarının ya da başarısızlığın çoğunlukla kişinin sahip olduğu "sermaye" türleriyle ölçüldüğü modern dünyada, din adamlarının sahip oldukları "sermaye" türleri – "ekonomik", "kültürel", "simgesel" ve bu "sermaye" türlerine bağlı olarak din adamı algısının oluşma biçimi, din eğitiminin üzerinde durması gereken meselelerdendir. Çünkü din adamlarının toplumda etkin olmalarının en önemli şartı, toplumun onlara saygı duymasıdır.

Bu minvalde özellikle din görevlilerinin eğitimi üzerinde durulmalı, bu eğitim sadece belli dini meseleleri bilmeye odaklanmamalı, bunun yanında İslam kültür ve medeniyetini temsil edecek nitelikte estetik duyarlılığa da sahip olmalıdır. Ayrıca bütün din görevlileri Diyanet İşleri Başkanlığı'ınca atanacak görevli-

ler vasıtasıyla belli aralıklarla denetlenmelidir. Bu denetlemeler sadece cami temelinde olmamalı, bunun yanında din adamının toplumsal hayat içinde dinin kendine has güzelliklerine yakışmayan tutum ve davranışlarının olup olmadığı da düzenli olarak incelenmelidir. Çünkü din adamı sadece cami içinde ve namaz vakitlerinde değil bütün hayatı boyunca dini temsil etmektedir. Bu denetlemeler sonucunda belirlenen kriterlere uymadığı tespit edilen görevlilerin kurum içi eğitime alınmaları bu eğitim sonucunda da istenen seviyeye ulaşamayan din görevlileri geri hizmete alınmalıdırlar. Çünkü din adamının toplum içindeki bütün eylemleri, muhatapların zihnindeki din adamı algısını olumlu ya da olumsuz olarak etkilemektedir.

Böyle bir din görevlisi yoksa, Diyanet İşleri Başkanlığı dini ve din görevlilerini olumsuz olarak gösteren yapımların nedenleri üzerine çalışacak bir kurul oluşturmalı ve bu kurul TV kanallarıyla, sanatçılarla, yazarlarla düzenli toplantılar düzenleyerek olumsuz temsillerin nedenleri üzerine müzakereler yapmalıdır. Çünkü art niyet taşımayan herhangi bir eleştiri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendi personel yeterliliklerini gözden geçirmesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca din eğitimi, din sosyolojisi, din psikolojisi anabilimdalları ile koordineli şekilde yapılacak nitel ve nicel saha çalışmalarıyla toplumun din algısının nasıl ve hangi saiklerle, ne yönde şekillendiği düzenli olarak analiz edilmelidir.

Son olarak olumsuz temsillerin varlığını araştırmak kadar olumlu temsillerin yokluğunun ya da azlığının nedenleri üzerinde durmak da oldukça önemlidir. Bu görev sadece din eğitimi alanında çalışanlara değil hayatında dini duygu ve düşüncelere önem veren herkese düşmektedir. Günümüzde, bilgi ve anlam paylaşımının kitabın, öğretmenin, okulun, cami ve imamın sınırlarını aştığını göz önüne alınırsa, dini temsil görevinin bugün herşeyden daha önemli hale geldiği anlaşılacaktır. Bu temsil sadece toplumsal hayatın içinde değil, toplumsal hayatın anlamının oluşmasına katkı sunan bütün insani üretimlerin içinde olmalıdır. Yani sosyokültürel hayatın içinde dinin olumsuz olarak gösterilmesinden rahatsız olan herkes, bu olumsuz anlamların üretilmesinin seyircisi değil; olumlu anlamların üretilmesinin faili olmalıdır.

KAYNAKÇA

Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.

Altaş, Nurullah ve İsmail Arıcı, "Din Eğitimi Biliminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi* içinde. ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş, 48-81. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Aristoteles. *Poetika-Şiir Sanatı Üzerin.* trc. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 2010.

Arslanoğlu, İbrahim. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.

Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.

Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi.* Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Bayraklı, Bayraktar. *Mukayeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri*. İstanbul: Sidre Yayıncılık, 2002.

Becker, Howard S. *Toplumu Anlatmak*. trc. Şerife Geniş v.dğr. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.

Berger, Peter ve Thomas Luckmann. *Gerçekliğin Sosyal İnşası-Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi.* trc. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Bourdieu, Pierre. *Akademik Aklın Eleştirisi-Pascalca Düşünme Çabaları*. trc. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Bourdieu, Pierre. *Bilimin Toplumsal Kullanımları-Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*. trc. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

Bourdieu, Pierre. *Devlet Üzerine-College de France Dersleri (1989-1992)*. trc. Aslı Sümer. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler*. trc. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Hil Yayın, 2015.

Butterwick, Shauna and Randee Lipson Lawrence. "Arts-Based Approaches to Transformative Learning". In *Transformative Learning in Practice-Insights from Community, Workplace, and Higher Education,* edited by Jack Mezirow et all. 35-46. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi-İnsan Üstüne Bir Deneme*. trc. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005.

Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Say Yayınları, 2014.

Ceylan, Nuri Bilge. *Kış Uykusu.* 2014.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri-Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. trc. Mesut Bütün v. dğr. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2015.

Duncan, Robert M. "Piaget and Vygotsky Revisited: Dialogue or Assimilation?". *Developmental Rewiew* 15 (1995): 458-472.

Elster, Jon. *Sosyal Davranışı Açıklamak.* trc. Olcay Sevimli ve Macide Ö. Karaduman. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010.

Erdiç, Şaban. "Din Görevlisinin Toplumsallaştığı Ailede Geleneksel Formlar ve Bunların Kendi Aile Yapılarındaki Görünümleri (Antalya İli Örneği)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 15, sy. 2 (2011): 101-130.

Ergün, Mustafa. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi, 2009.

Ev, Halit. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derlerinde Probleme Dayalı Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.

Fazlıoğlu, İhsan. *Sözün Eşiğinde*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.

Fersahoğlu, Yaşar "Din Eğitimi ve Öğretiminde Bir İletişim Yöntemi Olarak Hikaye". *Ekev Akademi Dergisi* 16 (2003): 121-130.

Freire, Paulo. *Ezilenlerin Pedagojisi*. trc. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Fromm, Erich. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. trc. Yurdanur Salman ve Nalân İçten. İstanbul: Payel Yayınevi, 2014.

Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. trc. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Goffman, Erving. *Kamusal Alanda İlişkiler-Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri.* trc. M. Fatih Karakaya. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.

Goodman, Nelson. *Dünyalar Nasıl Yapılır?*. trc. Akın Terzi. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2007.

Gürlen, Eda. "Probleme Dayalı Öğrenme". *Eğitimde Yeni Yönelimler* içinde, ed. Özcan Demirel, 81-93. Ankara: Pegem Akademi, 2010.

Jarvis, Christine. "Fiction and Film and Transformative Learning ". In *The Handbook of Transformative Learning: Theory, Research, and Practice,* edited by Patricia Cranton and Edward W. Taylor, 486-502. San Franisco: Jossey-Bass, 2012.

Jarvis, Christine. "Fiction, empathy and lifelong learning". *International Journal of Lifelong Education* 31, no. 6 (November-December 2012): 743-758.

Jarvis, Christine. "Love Changes Everything: The Transformative Potential of Popular Romantic Fiction". *Studies in the Education of Adults* 31, no. 2 (October 1999): 109-123.

Jarvis, Christine. "Reading and Knowing: How the Study of Literature Affects Adults' Beliefs about knowledge". *International Journal of Lifelong Education* 19, no. 6 (Nov- Dec 2000): 535-547.

Jarvis, Christine. "Using Fiction for Transformation". In *Teaching For Change: Fostering Transformative Learning In The Classroom*, edited by Edward W. Taylor, 69-79. San Francisco: A Wiley Company, 2006.

Jarvis, Christine ve Patricia Gouthro. "The role of the arts in professional education: Surveying the field". *Studies in the Education of Adults* 47, no.1 (2015): 64-80.

Koç, Mustafa. "Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din Görevlisi İmajı: 'Değer-Yoksun Dindarlık Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016): 191-249.

Levi-Strauss, Claude. "Marcel Mauss'un Eserine Giriş". trc. Özcan Doğan. *Sosyoloji ve Antroploji* içinde, haz. Şermin Korkusuz, 15-53. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2006.

Menekşe, Ömer. "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı". *2. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi Tebliğler-Müzakereler 05-07 Kasım 2004* içinde, haz. Ramazan Özalpdemir, 45-66. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma-Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber.* trc. Hasan Aydın v. dğr. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.

Mezirow, Jack. "Learning to Think Like an Adult-Core Concepts of Transformation Theory". In *Learning as Transformation*, edited by Jack Mezirow, 3-35. San Francisco: Jossey-Bass, 2000.

Mezirow, Jack. *Transformative Dimensions of Adult Learning.* San Francisco: Jossey-Bass A Wiley, 1991.

Naroğlu Derya ve Murat Sadullah Çebi. “"Bir Ses Böler Geceyi" Filminde Alevi Zihniyetine İlişkin Sinematografik Gerçekliğin Simgesel İnşası". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 74 (2015): 15-43.

Nohl, Arnd-Michael. *Kültürlerarası Pedagoji.* trc. R. Nazlı Somel. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Okutan, Birsen Banu. "Türk Sinemasında Popüler Din ve Din Adamı İmajı". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20 (2009): 225-242.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

ÖNCÜ, Ali. "Değerler Eğitim Bağlamında Ahmet Hamdi Tanpınar ve Oğuz Atay'da Değerler". Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul, 2015.

Platon. *Devlet*. trc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası K. Yay., 2011.

Popper, Karl Raimund. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı-Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri.* trc. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Ranciere, Jacques. *Cahil Hoca-Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, trc. Savaş Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. trc. Levent Özyaşar. İstanbul: Biblos Yay., 2009.

Schunk, Dale H. *Learning Theories-An Educational Perspective.* Boston: Allyn& Bacon, 2012.

Sönmez, Veysel. *Eğitim Felsefesi.* Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.

Tarkovski, Andrey. *Mühürlenmiş Zaman.* trc. Füsun Ant. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş.* Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2005.

Uzdu, Halil. " 'My Name Is Khan' Filmi'nde İslam Dini ve Müslümanlık Temsili". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 7 (2017): 52-66.

Uzdu, Halil. "Türk Sineması'nda Din İmgesi Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Bakış Denemesi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 5 (2016): 25-40.

Ünal, Asife. "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: 'Life of Pi' Örneği". *International Journal of Science Culture and Sport* (August 2015): 567-583.

Yenen, İbrahim. "Popüler Türk Sinemasında Dindarlık Şekilleri". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy. 1 (2011): 75-96.

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Şeçkin Yay., 2013.

Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi.* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2015.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 977-1012

Çağdaş Türk Romanında Din ve Siyaset İlişkisi: *'Kar'* Örneği

The Relationship Between Religion and Politics in Contemporary Turkish Novel: The Case of 'Kar' Novel

Şaban Erdiç
Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.
Assistant. Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion.
Sivas, Turkey
serdic07@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-9453-2072

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 17 Mayıs/May 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 09 Ekim/October 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 977-1012
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.314334
Atıf/Cite as: Şaban, Erdiç. "Çağdaş Türk Romanında Din ve Siyaset İlişkisi: *'Kar'* Örneği-The Relationship Between Religion and Politics in Contemporary Turkish Novel: The Case of 'Kar' Novel". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 977-1012. doi: 10.18505/cuid.314334.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Çağdaş Türk Romanında Din ve Siyaset İlişkisi: *'Kar'* Örneği

Öz: Bu makale Orhan Pamuk'un *Kar* romanından hareketle çağdaş Türk romanında din ve siyaset ilişkisine odaklanmıştır. Çalışma, Türkiye'nin yakın dönemdeki dini ve siyasi tartışmalarına edebi bir kurgu ile yaklaşan *Kar*'da din-siyaset ilişkilerinin nasıl bir paradigma üzerine oturduğunu ve bu çerçevede Türkiye'de dini ve siyasi kültürün romana nasıl yansıdığını anlama ve açıklama hedefini gütmüştür. Romanda 1980 sonrası yeni bir gelişim ivmesi yakalamış ve 1990'lar boyunca siyaseti daha aktif bir şekilde motive eden sağ, muhafazakar ve İslamcı çevrelerle aslında -yazarın yaklaşımı çerçevesinde- Türkiye'ye bir türlü uğramayan modernizmin Türkiye'deki jakoben ve taşralı temsilcilerinin değerleri arasındaki çatışmalar öne çıkarılmıştır. Postmodern bir bakış açısıyla yazılan *Kar* İslamcı-laik, Doğulu-Batılı çatışmaları arasında modernleşme çabalarının devam ettiği bu aşamada din ve siyaset ilişkileriyle ilgili önemli fotoğraflar paylaşmıştır. Nihayet romanda din; yoksulluk ve yoksunlukları araçsallaştırıcı, yerine göre değişimi engelleyici karakteri yanında baskın olarak ideolojik yönü ile öne çıkarılmıştır. Siyaset ise orada daha çok jakoben ve laik, modernleşme ile ilişkisi bağlamında da taşralı olarak betimlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Türk romanı, Din, Siyaset, Orhan Pamuk, Kar.

The Relationship Between Religion and Politics in Contemporary Turkish Novel: The Case of 'Kar' Novel

Abstract: This article focuses on the relationship between religion and politics in contemporary Turkish novel, based on Orhan Pamuk's novel *Kar*. The study aims to understand and explain paradigms of religion-politics relations in *Kar,* which approaches Turkey's recent religious and political debates with a literary fiction, and reflects how religious and political cultures are reflected in Turkey in this frame. In the novel, a new development momentum after 1980, and with the right, conservative and Islamist circles that motivated politics more actively during the 1990s, the modernization that has not undergone in Turkey in a way, in fact, within the framework of the approach of the writer, the values of provincial representatives in Turkey conflicts have been brought forward. In a postmodern perspective, the *Kar* shared important photographs of religion and politics at this stage of the modernization struggle between Islamist-secular, Eastern-Western conflicts. Finally, religion in the novel was dominated ideologically by

the instrumentalist of poverty and deprivation, rather than the character of preventing change according to its place. Politics is described as more Jacobean and secular, and also as provincial in relation to modernization there.

Keywords: Contemporary Turkish Novel, Religion, Politics, Orhan Pamuk, *Kar*.

SUMMARY

There is no doubt that literature in the process of transition from the empire to the republic; the novel, especially as a Western product played an important role in the consciousness level of modern Turkey. This literary influence, rather than pursuing a certain line, took place within two centuries of adventurous journey, generally in harmony with the periodical historical, social and political conditions of the Turkish society. In this context, the Turkish novel was seen as a means of producing different powers and ideologies, especially at the points reached by the modernization in the last half century, while at the beginning adopting a legitimizing attitude to make politics more intense. But with it, as an important element of the cultural system, religion has always been one of the main themes in the journey of the novel.

The article deals with the study of religion-politics relations in the contemporary Turkish novel in terms of sociology of religion. As an example of the study, Orhan Pamuk was chosen as the Snow novel, which made its first publication in 2002 and took the subject of tense religious-political relations matched by the 1980s conditions in Turkey with a broad cultural background. The aim of the study is to understand and explain the approach of the contemporary Turkish novel to religion-politics relations which always created a tension environment in Turkey. By making a historical comparison in this framework, the place of the Snow is glanced in the politics and religion perception of the Turkish novel, Orhan Pamuk was emphasized as a social personality and writer, and then different levels of consciousness constructed by the social events, phenomena and processes in the novel have been evaluated from a phenomenological perspective.

In this study, the Snow was regarded as a novel whose recent religion-politics relations of modern Turkey were treated with a postmodern allegory through different sets of meanings of religious and political cultures. In this re-

gard, the Snow has presented itself as a literary product, as well as a text that sheds light on the fundamental problems of today's religion-politics relations, which include different levels of consciousness about the religious, political and ideological knowledge of society. From here it can be said that the novel, in the context of literature-society relations, has brought wealth from the one side by organizing the events within the framework of the religious and political values of the society while offering postmodern points of view to these values from the other side. Finally, in the Snow, Pamuk realized a literary expression on the basis of society of religion and politics relations in Turkey. This expression, however, has not been independent of the religious and political accumulation that has been transferred from the Ottoman to the Republic, as well as the social personality that it shapes around an institutional baggage.

Clearly, Pamuk has put a number of meanings in religion and politics and their relationship to each other, sometimes through different characters, sometimes through irony and criticism in the Snow. Around the postmodern paradigm, the Snow has presented different meanings worlds of religion and politics and the different images of these two old social institutions in a philosophical and sociological perspective. In other words, Pamuk deals with the novel's event pattern, social typologies, social classes and their epistemological accumulations in their natural socioeconomic, cultural, religious and political environments. The Snow is fictionalized around an identity struggle shaped by the Islamist-modernist thriller. Here, although the individual-compromising aspects of religion and politics "Kemalist" and "Islamist" have emphasized the imperative, populist political understandings and the exclusionary and ideological aspects of religion. Thus, the novel inspired by the military intervention on February 28, 1997, shed light on the religious and political culture of Turkey, and finally attracted significant photographs of the society, which are reflected on the meaning networks of religious and political institutions.

In the Snow, religion and politics are based on the meanings of concepts such as "coup", "Kemalism", "political Islam", "turban", "Islamist", "secular". In the novel, the social and political images put forward in the context of "coup" carried a number of symbols representing the last half-century of the Republic in the 2000s. As a matter of fact, the coup that was taken on the novel was made especially against the "religious" who organized and strengthened around the

socioeconomic, cultural, political, religious and ethnic problems that occurred after 1980. On the other hand, in the novel "Kemalism" and his ideology have become another important theme in which politics is evaluated in Turkey. In this context, in general terms, the view of the "Kemalism" and the military bureaucracy on the public and its values have been presented in a Jacobean and elitist attitude, which restricts individual rights and freedoms to the state, with different categorical characteristics.

In addition to stressing the characteristics of being a subclass of religion, compensating for the deprivations and preventing social change in place, in the novel emphasized the fact that, with its coup, it gained a political, ideological, populist and instrumental identity. As a matter of fact, girls with headscarves have been seen as a symbolic case by political Islamists and they have made this case a political material. In the Snow, religion and politics are regarded as social institutions that are separate and sometimes in conflict with each other, but also the mutual relations between the two institutions in the context of the interest relations of Sheikh Efendi and some bureaucrats. Thus, the novel also points to the old relations of religion-politics relations in Turkey that find their place on the symbolic plane.

The Snow, which manifested itself as a literary attitude against all kinds of political and religious impositions have proposed for religion and politics a pluralistic view. This situation which can be regarded as new in terms of the Turkish novel has in fact provided new universes for the reader about religious and political culture. However, the proposals and perspectives are not shaped independently of their own dynamics of religious and political cultures.

GİRİŞ

Türk toplumunda ilk kez 18. yüzyılda askeri sahada başlayan modernleşme çabaları verili sosyal düzenin bütün çelişkilerine rağmen 19. yüzyılda sosyal ve siyasi alanlarda genişlemiş, 20. yüzyılda ise siyaset başta olmak üzere din, eğitim, aile, ekonomi, hukuk, sanat gibi öteki sosyal kurumları da içine alan bir moti-

vasyonla bugüne ulaşmıştır.[1] Yeni bir ulusun yaratılması anlamına gelen köklü bu değişim ve dönüşüm sürecinde edebiyat yeni bir bilinç düzeyinin inşasında önemli bir araç olarak görülmüştür. Edebiyatın bu sosyal ve politik duyarlılığı epistemolojik bir bulanıklık ve süreklilik içinde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ve oradan günümüze kadar taşınmıştır. Böylece toplumsal ve kültürel boyutu ile edebiyat farklı dönemlerdeki siyasal örgütlenme biçimlerine bağlı bir seyir izlemiş ve yerine göre kendisi de toplumsal ve siyasal çelişki ve karşıtlıklar içinde iktidar ve ideoloji üretme alanı olmuştur.[2]

Edebiyat ve sosyoloji arasında yakın bir ilişki vardır. Edebiyat bir taraftan gerçek kimliğini toplumsal ve kültürel bir çevrede bulurken diğer taraftan geniş bir sembolik düzlemde toplumun kendine ait farklı anlam katmanlarıyla yeniden karşılaşması, yüzleşmesi ve hatta yeni sosyal eylem alanları keşfetmesi konusunda toplumu etkilemektedir. Edebi ürünler her zaman toplumdaki sosyal olay, olgu ve süreçlerle ilişki içinde yürümüştür. Dolayısıyla edebiyat kendini sadece salt edebi ve estetik bir ürün değil; fakat aynı zamanda çeşitli toplumsal, siyasal, dinsel ve ideolojik boyutlara sahip bir bilgi gövdesi olarak da sunmuştur. Gerçi edebi metin özü itibariyle kurgusal, hayali olabilir ve bireysel, toplumsal, tarihi gerçeklikle bire bir örtüşmeyebilir. Fakat yine de toplumsal gerçeklik taşıyan bu kurgu ve duyuşlar, içinde üretilen toplum ve iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir. Bu sebeple edebiyat her zaman sosyolojik analize yeni perspektifler sunabilecek bir muhteva içinde görülmüştür.[3] Nitekim edebiyat sosyolojisi gibi özel bir sosyoloji alanının kurulması ve gelişmesinde edebiyat ve toplumun bu karşılıklı ilişkisi önemli bir etken olmuştur.

Edebiyat ve toplum ilişkisine yazar, eser ve toplum etkileşimi çerçevesinde de bakılabilir. Eser bir taraftan büyük ölçüde yazarın içinden çıktığı ve içinde yaşadığı sınıfsal özellikleri yansıtacağı gibi diğer taraftan kendini toplumun bir

---

1 Bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* haz. Ahmet Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2004); Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yay., 2000), 9-19; Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012,* haz. Güneş Ayas (İstanbul: Timaş Yay., 2012), 13-107.

2 Türkan Erdoğan, "Türkiye'de Edebiyat Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine Düşünceler", *Edebiyat Sosyolojisi* içinde, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Yay., 2006), 212-214.

3 Köksal Alver, "Edebiyatın Sosyolojik İmkanı", *Edebiyat Sosyolojisi* içinde, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Yay., (2006), 15-17; Ömer Solak, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2014), 22.

ifadesi olarak da sunacaktır. Bu bağlamda edebi ürün Nazi edebiyatında ve Sovyet edebiyatının bir kısmında görüldüğü şekliyle az veya çok bilinçli/bilinçsiz bir şekilde toplumsal ve siyasal yaşam tarafından "ısmarlanmış" olabileceği gibi eşitlikçi, özgürlükçü, demokratik ve çoğulcu toplumda yazarın değişen konumuna göre "inşacı" ve hatta yazara ait bir evrende özgün ve imajatif biçimler de alabilir. Böylece farklı dinsel eğilimler, siyasal düşünceler ve sosyal sınıflar farklı duruşları, farklı dünyaları ile yatay bir düzlemde kolayca edebiyatın ilgi odağı olabilir.[4] Bundan sonra da modern dönemde yaşanan bireysel ve toplumsal gelişmelere ve bunların tanımladığı bilinç düzeylerine koşut olarak edebi ürünlerin biçim, içerik ve konu yanı sıra yeni sosyopolitik duraklar keşfedeceğini ve nihayet sosyolojiyle edebiyatın ilişkilerinin yeni bir düzlemde süreceğini beklemek zor değildir.

İnsanın kültürle ilişkisi ve bunun yapılandırdığı formlar sistematik sosyolojinin önemli çalışma sahalarından birini oluşturur.[5] Batılı edebi bir tür, kültürel bir ürün olarak roman insansı ve toplumsu her şeyi kolaylıkla temalaştıran bir anlatı sanatıdır. Bu makalede romanın din ve siyaset ilişkisine odaklanılmıştır. Çağdaş Türk romanında din ve siyaset ilişkisini değerlendirmek için örnek olarak Orhan Pamuk'un, ilk baskısını 2002 yılında yapan ve hâlihazırda tek siyasi romanı olma özelliği taşıyan *Kar* romanı[6] tercih edilmiştir. Bu seçimde Pamuk'un ülke içinde çok geniş okuyucu kitlesine sahip olması yanında dışarda eserleri en fazla tanınan, okunan ve Nobel başta olmak üzere pek çok ulusal ve uluslararası ödüle layık görülen Türk yazar olma özelliği taşıması, özellikle *Kar* sonrası içerde önemli politik tartışmaların odağına yerleşmesi ve birtakım politik toplumsal kutuplaşmaları açığa çıkaracak derecede etki uyandırması ayırıcı birer faktör olmuştur. Öte yandan *Kar* Türkiye'de belli bir toplumsal karşılığı olan siyasal tartışmaların edebi bir dışavurumunu gerçekleştirmiştir. Eser Türkiye'nin yakın siyasi tarihindeki önemli politik kırılmalar ve ara dönemlerden esinlenmiş, sosyal tipleri gündelik hayatın içindeki karakterlerden seçmiştir. Eserde olaylar ise politik tartışmaların odağında bulunan ve modernleşmenin vitrini olarak kabul

---

4 Guy Michaud, "Bir Disiplin Olarak Edebiyat Sosyolojisinin Kurulması", çev. Hilmi Uçan, *Edebiyat Sosyolojisi* içinde, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Yay., 2006), 55-56.

5 Bk. Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir,* çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yay., 2012), 97-243; Philip Smith, *Kültürel Kuram,* çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu (İstanbul: Babil Yay., 2005).

6 Orhan Pamuk, *Kar* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2016).

edilebilecek imam hatipler, başörtüsü, farklı ideolojik gerilimler, kılık-kıyafet ve bunların üzerinden geliştirilmiş bir dil ve yaklaşımla kurgulanmıştır. Bu bakımdan makale, 1980 darbesi sonrası askeri bürokrasinin siyasete müdahalesi yönüyle aynı; fakat siyasi ve sosyal sonuçları açısından farklı 28 Şubat sürecinin dinamiklerinin ve toplumsal etkilerinin halk arasında sıcaklığını koruduğu bir dönemde ilk baskısını yapmış *Kar*'ın din-siyaset ilişkilerine hangi epistemolojik birikimden yaklaştığını ve bu yaklaşımın hangi toplumsal karşılıklara sahip olduğunu sorunsallaştırmıştır. Makale K*ar* romanının, Türk toplumunun siyasal kültürünü temsil kabiliyetine sahip olduğu varsayımından hareket etmiştir. Çalışmanın amacı ise asırlık deneyime sahip çağdaş Türk romanının din-siyaset ilişkisine yaklaşımının oturduğu dini, siyasal ve sosyal tabanı *Kar* örnekleminde anlamak ve açıklamaktır. Bunun için tarihsel karşılaştırma metodu[7] çerçevesinde öncelikle *siyasal roman* türü olarak *Kar*'ın çıkış dinamiklerini tespit edilmiş, ardından da romandaki sosyal olay, olgu, süreç ve bunların inşa ettiği anlam katmanları fenomenolojik bir perspektifle çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu sebeple ulaşılan sonuçlar, yazarın kurumsal çevresinin inşa ettiği birikimle sınırlıdır. Yine çalışmada romana ait edebi kurgu, sanat, dil ve anlatım gibi özellikler[8] makalenin kapsamı dışında tutularak olguya ilişkin verilere odaklanılmış ve bunlar anlayıcı bir yaklaşım[9] ile değerlendirilmiştir. Bu çerçevede metodolojik bakımdan *Kar*'a salt kurgusal bir metin olarak değil; Türkiye'nin sosyal ve politik tarihinin ürettiği bir yapıt ve aynı zamanda bu sosyal ve siyasal birikime katkı sağlayan bir eser olarak yaklaşılmıştır.

Bugün Türkiye'de edebiyat fakülteleri bünyesindeki anabilim dalları; özellikle de Türk Dili ve Edebiyatı çerçevesinde Türk romanı farklı yönleriyle teorik ve pratik bir ilgiye ulaşmış ve hatta belli bir verisel zenginlik yaratmış olmakla birlikte sosyolojik anlamda henüz gereken ilgiyi görmüş değildir. Söz konusu çalışmalarda yer yer Türk romanında din teması doğrudan bir konu olarak

[7] Bk. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yay., 1998), 75.

[8] Bk. Fethi Demir, "Orhan Pamuk'un Romancılık Serüveninde Yeni Bir Durak: Tematik Romanlar", *Turkish Studies* 6, sy.1 (Winter 2011): 935-936.

[9] Bk. Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 116-120.

incelenmiştir.[10] Din sosyolojisi çalışmaları arasında romanın dikkat çekmeye başlaması henüz son zamanlarda birkaç örnekle kendini göstermeye başlamıştır. Özbolat, erken dönem Cumhuriyet romanında din adamının temsili üzerinde durmuştur.[11] Okutan ise *Kar* örneğinden hareketle dini kimlikle öne çıkarılan cinsiyet tipolojilerinin hipotetik olarak romanda nasıl temsil edildiğine ve bu sosyal tiplerin gerçeklikle yakınlığına odaklanmıştır.[12] Yapılan bir yüksek lisans çalışması postmodernizmin dini varsayımlarının 1990 sonrası postmodern Türk romanındaki yansımalarını konu edinirken[13] bir diğer çalışma çağdaş Türk romanında din ve toplum ilişkisini incelemiştir.[14] Bu makale ise Türk romanına sosyolojik yaklaşım konusunda katkı sağlaması yanı sıra Türk romanının son yıllarda üzerinde en çok tartışılan isimlerinden ve şüphesiz hakkında fazlaca değerlendirmeler yapılan eserlerinden birini merkeze alarak Türkiye'deki din-siyaset ilişkilerini tartışması bakımından değerli sayılabilir. Özellikle 1980 sonrası Türk romanı, klasik türdeşlerindeki Batı, Batıcılık, Batılılaşma gibi kavramlar üzerine kurulu söylem alanını postmodernist bir etkiyle daha farklı bir anlam setine yıkmaya başlamıştır.[15] Bu sebeple makale, *Kar*'dan hareketle Türk modernleşmesinin temel hedefi olan Batılılaşma ideolojisinin yakın dönemde ulaştığı ya da evrildiği yeni biçimleri görmek açısından birtakım olanaklar da sunabilir.

---

10 Bk. Kemal Timur, "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar", *Turkish Studies* 4, sy.1-2 (Winter 2009): 2089- 2125; Alâattin Karaca, "Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik", *VI. Dinî Yayınlar Kongresi* içinde (İstanbul: DİB Yay., 2013), 275-287; Gürkan Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı" (Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2014); M. Halil Sağlam, "Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1934-1938)" (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2016).

11 Bk. Abdullah Özbolat, "Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili", *Kültür ve Din* içinde, ed. M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolat (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 289-306.

12 Bk. B. Banu Okutan, "Din Sosyolojisi ve Toplumsal Metin: Cinsiyet Tipolojilerinin Çözümlenmesi (*Kar* Örneği)", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7, sy. 14 (2013): 119-146.

13 Bk. Eda Kıran, "Postmodernizmin Dini Varsayımlarının 1990 Sonrası Postmodern Türk Romanındaki Yansımaları" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011).

14 Bk. Zeynep Dağlar, "Modern Türk Romanında Din ve Toplum İlişkileri -Orhan Pamuk Örneği-" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015).

15 Ömer Köroğlu, "Türk Romanında Batıcılığın Yeri: Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, c. 3 (İstanbul: İletişim Yay., 2004), 509-510.

1. TÜRK ROMANI SİYASET VE DİN

Türk romanı Batılılaşma çabalarının bir parçasıdır. Bu sebeple Türkiye'de roman Avrupa'daki gibi tarihsel, toplumsal, ekonomik ve siyasi koşullar altında olgunlaşarak ortaya çıkmış bir tür değildir. Aksine o, Türk aydını tarafından Batı'nın endüstriyel ve teknik gelişmişliğini tamamlayan ileri bir uygarlık ürünü olarak görülmüş ve yaygın bir eski-yeni karşıtlığında Batı'dan taklit edilmiştir.[16] Batılı roman 1860'lardan itibaren Türk edebiyatına ilk önce Fransız romanlarından çevirilerle girmiş olup yüzyılın sonuna kadar Türk edebiyatında çeviri ve yerli pek çok eser ortaya çıkmıştır.[17] Bu dönemde Ahmet Mithat'ın yapmaya çalıştığı gibi divan ve halk edebiyatındaki öykülerle Batı romanını uzlaştırma ve Namık Kemal'de görüldüğü şekliyle tamamen Batı tekniğinde roman yazma gibi farklı iki yol takip edilmiştir.[18] Osmanlı'dan modern Türkiye'ye uzanan süreçte Doğu-Batı dikotomisinde yaşanan çelişki ve çatışmalar karşısında bir taraf, Batı'nın değişime zorlayan etkisi karşısında Doğulu kimliğe sarılırken diğer taraf ise modernleşmenin etkisiyle Doğulu kimliği bir kenara iterek Batı'dan yana tavır koymuştur. Özellikle Tanzimat, Edebiyat-ı Cedide ve II. Meşrutiyet devri romanları Batılılaşma özelinde yaşanan bu sosyal ve siyasal çatışmanın bütün izlerini göstermiştir.[19] Her ne şekilde olursa olsun sonuçta Türk romanı belli sosyal ve siyasal şartlar altında gelenekteki edebi türlerden tamamen farklı bir ürün olarak doğmuş; Batılı değerleri alma, seçkin zümrelerin fikirlerini geniş kitlelere yayma ve halkın dikkatini güncel meselelere çekme kaygıları etrafında bir gelişme göstermiştir.[20] Dolayısıyla Türk romanı başlangıçtan beri pek çok yazarın toplumsal ve siyasi fikirler aşılamak için başvurdukları bir araç olmuştur.[21]

20. yüzyılın başlarından itibaren Türk romanı sayıca giderek artmış ve teknik bakımdan da bir gelişme ivmesi kazanmıştır. Ülkenin geçirmekte olduğu sancılı değişim, siyasi kargaşa ortamı ve kimlik sorunları etrafında yaşanan

---

[16] Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 9-10.

[17] A. Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* haz. Abdullah Uçman (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006), 263-264.

[18] Olcay Önertoy, *Türk Roman ve Öyküsü* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., 1984), 1-2.

[19] Solak, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması*, 14.

[20] Ahmet Ö. Evin, *Türk Romanın Kökenleri ve Gelişimi,* çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agorakitaplığı, 2004), 12-14.

[21] Kemal H. Karpat, *Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular* (İstanbul: Varlık Yay., 1962), 22-41.

tartışma ve kutuplaşmalar düşünce hayatı ile birlikte romanın konu ve muhtevasına da yansımıştır. Nitekim bu dönem romanların önemli bir kısmı II. Abdülhamit Dönemi, II. Meşrutiyet Dönemi, İttihat ve Terakki Partisi Dönemi olayları ile Balkan savaşları, ardından Birinci Dünya Savaşının getirdiği yıkım ve nihayet yeni bir politik düzen ve toplum oluşturma düşünceleri üzerinde kurgulanmıştır.[22] Cumhuriyetin ilk yıllarının değişim dinamiği içinde romanın aldığı yol dönemin siyasal ve toplumsal değişim dinamiğinden bağımsız olmamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi ile çağdaş Türk romanının doğuşu arasında paralellikler vardır. Cumhuriyet, Türk kültürünü yeniden şekillendirmeye giriştiğinde epistemolojik dönüşümün temel aygıtı olarak edebiyatı seçmiştir. 1923-1945 yılları arasında gerçekleştirilen reformlar bir taraftan yeni toplum modeli çerçevesinde devlet öncülüğüyle geniş çaplı Batı klasiklerinden çeviri programı ortaya koyarken diğer taraftan siyasal ve teokratik geleneğin bütün sembollerini reddederek milliyetçiliği ve modernliği yüceltmiştir.[23] Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye'yi de içine alarak kendini göstermeye başlayan yeni ideolojiler, hızlı sosyal değişmeler, gençlik sorunları, özgürlük arayışları, yaygın anomik durumlar Doğu-Batı dikotomisinde yeni politik tavırların ortaya çıkmasını etkilediği[24] gibi romanın birey ve toplum görüşünde yeni perspektiflerin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Bu dönem aynı zamanda siyasal anlamda merkez-çevre çatışmasının çevre lehine geliştiği ve bunun romana da yansıdığı yeni bir süreci başlatmıştır.

Devlet ve toplum olarak yeni siyaset arayışlarının arttığı, siyasi sorunların çoğaldığı 20. yy başlarında İttihat ve Terakki Partisi Auguste Comte'un (ö. 1857) pozitif felsefe sistemindeki "düzen ve ilerleme" ilkesinden esinlenip pozitivizmi Batılılaşma amacı ile bir tutmuş ve başlangıçta sosyolojiye, siyasete yol göstermek gibi bir misyon yüklemişti. Ancak yüzyılın ilk çeyreğinde siyasetin belirsizlikten kurtulması ve toplumun bir seçim yapmasından sonra siyasetin sosyolojiye biçtiği rol, siyasete rehberlik etmek değil; mevcut politik tavrı öğret-

---

22 Bk. Alemdar Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1920-1946* (Ankara: Akçağ Yay., 2006), 25-158.

23 Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum* (İstanbul: Timaş Yay., 2009), 129-130.

24 Bk. Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, 244-250.

mek olmuştur.[25] Roman konusunda da durumsal birtakım benzerliklerden söz edilebilir. Türkiye'de başlangıçta sanat ve edebiyatın rolünü ve yönünü tayin eden önemli paradigmalardan birini söz konusu bu Batılılaşma anlayışı çerçevesinde ifade edilebilecek evrenselci, evrimci, ilerlemeci ve determinist bakış açısı temsil etmiştir. Niyazi Berkes ve Behice Boran'ın içinde bulunduğu bu yaklaşıma göre sanat ve edebiyat kitlelere Batıcı ideali benimsetmek, Batılı değerler etrafında topluma rehberlik etmek görevini üstlenmelidir. Türk sanatı ve edebiyatına dair diğer bir paradigma ise edebi ürünlere toplumun ve toplumsal sınıfların hakim değerlerinin tanınmasının birer aracı olarak yaklaşmıştır. Birincisiyle birlikte Cahit Tanyol, Nurettin Ş. Kösemihal, Fuat Köprülü, Erol Güngör ve Cemil Meriç gibi sosyal, siyasi ve edebi konulara ağırlık veren entellektüellerin temsil ettiği bu ikinci yaklaşım[26] sonraki edebiyat, toplum ve siyaset ilişkilerini de şekillendirecek önemli birer dinamik olmuştur. Bu çerçevede küresel anlamda sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişte yaşanan ve büyük ölçüde Türkiye'yi de içine alan sancılı süreç sadece sosyolojik olarak salt seküler, ilerlemeci ve müdahaleci bakış açılarının sorgulanmasını gündeme getirmemiş; fakat aynı zamanda yeni gelişen paradigmalarla romanın kuramsal, yöntemsel, teknik bir açılım sağlaması ve anlayıcı bir çizgi yakalamasını da etkilemiştir. Nitekim 1970'li yıllardan sonra kent ve aydın ilişkisinde romanın sosyal ve siyasal karakteri farklılaşmıştır. Bir imparatorluğun yıkılışına tanıklık etmiş, entrikalar görmüş, savaşlar yaşamış ve genç bir Cumhuriyetin kuruluşu sırasında karşılaşılan bütün siyasi, sosyokültürel, ekonomik sorunları gözlemlemiş ve bu yüzden hep bir kavga ve ideolojinin içinde yer almış birinci kuşaktan farklı olarak ikinci kuşak romancılar birtakım ideolojilere sahip olmakla birlikte yerine göre olaylara karşı daha serinkanlı olmuş, düşüncelerinde daha evrensel, barışçı, özgürlükçü çizgiler benimsemişlerdir.[27]

Türk romanı asırlık serüveni içinde oldukça renkli konular üzerinde durmuştur. Bu macera içinde siyasetin her zaman baskın bir rol üstlendiği açıktır.

---

[25] İsmail Coşkun, "Türkiye'de Siyaset Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji,* haz. İsmail Coşkun (İstanbul: Bağlam Yay., 1991), 156.

[26] Erdoğan, "Türkiye'de Edebiyat Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine Düşünceler", 224-228.

[27] Bk. Alemdar Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000* (Ankara: Akçağ Yay., 2003), 316-332.

Maurice Duverger'in dediği gibi her şeyin kısmen siyasal olduğu[28] hesaba katılırsa Türk romanının her zaman belli bir siyasal kültür içinde örneğin "ülke"ye, "vatanperverlik"e ilişkin tasarımlar ve birtakım siyasal amaçlarla toplumu yönlendirmek gibi bir işlev üstlendiği ifade edilmelidir. Başlangıçta Türk toplumunu Batılı bir romanla tanıştıranlar aynı zamanda Avrupa ve Osmanlı hakkındaki umumi kanaatler etrafında Yeni Osmanlıcılık,[29] İttihatçılık[30] gibi anayasal taleplerle ortaya çıkan farklı fikri akımlar içinden siyaseti mobilize eden kişiler olmuştur. Türk romanı ve romancısının bu siyasal karakteri sonraki yıllarda da değişen sosyopolitik şartlara göre yeni siyasal hareketler ve ideolojilerle devam etmiştir.

Cumhuriyet'in ilk çeyreğinde roman yeni bir Batılı Türk kimliğinin benimsenmesi, sosyal konularda reformların başarıya ulaşması ve hâlâ güçlü bir dini gelenek altındaki toplumda laisizmin yerleşmesi için bir çaba göstermiştir.[31] 1960'lı yıllarda Türk romanında farklı ideolojik anlayışlar daha belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. Sosyalist, ülkücü ve İslamcı düşüncelerin bir çatışma ve karşıtlık ilişkisi içinde bir taraftan da sanat ve edebiyatı kullanmaya çalışmaları 1980'lere kadar gittikçe artan bir eğilim olmuştur. Bu dönemdeki kimi romanlarda ideolojik kurgu ve yaklaşım romanın en belirgin özelliğini oluşturmuştur. Emine Işınsu, Mehmet Niyazi Özdemir dönemin yoğun öğrenci olayları içinde Türkiye'nin yakın ve uzak tarihi yanı sıra ülke dışındaki Türk topluluklarından seçtikleri olaylarla İslami sembol ve motifleri de kullanarak milliyetçi çevrenin ruh ve fikir dünyalarını işleyen yazarlar arasında yer almıştır. Öte yandan Mehmet Eroğlu, Füruzan Savaş, Melih Cevdet Anday yine aynı dönemin siyasi olayları etrafında Türk romanının "eylemci sol" vurgusunu temsil eden yazarlar arasında yer almıştır. Bu ekol içinde bilimsel sosyalizmin diyalektiğine ve tarihe uygun olup olmadığına bakmaksızın büyük ölçüde karakterlerin kimlik, duygu ve düşüncelerini de göz ardı ederek sosyalist hareketin pratiğini kanlı bir devrim

---

[28] Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi,* çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yay., 2014), 18.

[29] Bk. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yay., 1996); Fazlı Arabacı, ''Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları '', *Dini Araştırmalar* 2, sy. 5 (1999), 51-90.

[30] Bk. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (İstanbul: İletişim Yay., 1994).

[31] Azade Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı,* çev. Erkan Irmak (İstanbul: İletişim Yay., 2014), 20.

metaforunda sunan pek çok roman görülmüştür. Vedat Türkali'nin İkinci Dünya Savaşının en hareketli dönemlerinden başlatarak karşıt ideolojilerin çatışma ortamında kurguladığı, işkence ve tutuklamalar üzerinden yürüyen oldukça hacimli *Güven* adlı romanı bunun en çarpıcı örneklerinden biridir.[32]

Türk romanının son yarım yüzyılında siyasal anlamdaki egemen tonlarından birini de daha çok gelenekçi bir çizgi takip eden İslamcı düşünce perspektifi oluşturmuştur. Bu tür romanlar çoğu kez hızlı sosyal değişmelere ve modernleşmeye tepki bağlamında işlenmekle birlikte yer yer İslamcı siyasal söylemler de geliştirmişlerdir. Orhan Pamuk'un *Kar* romanının ilk baskısını yaptığı 2002 yılında 81. baskısını yapan Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı* bu ideoloji çerçevesinde kurgulanmış bir roman örneğidir. Romanda çağın para ve cinselliğe dayalı çarpık yaşam tarzı ile yardımlaşma ve dayanışma gibi cemaatçi tutumlara sahip, İslami kimlikleri öne çıkmış bir sokağın yoksul; fakat sade ve huzurlu yaşam biçimleri arasındaki çatışmalar ele alınmıştır. Her hâlükârda "mesaj"ı önceleďiği anlaşılan roman, İslami bir referans olarak zaman zaman Said-i Nursi'nin düşüncelerine de yer vermiştir. Yine Hekimoğlu İsmail'in *Minyeli Abdullah*'ı ve Ahmet Günbay Yıldız'ın romanları aynı ideoloji etrafında orta ve orta alt sınıflar içinden kendi okuyucu kitlelerini yaratmıştır.[33]

Öte yandan Türkiye özelinde din ile modernitenin ya da jakoben ve seçkinci siyasetin yoğun bir çatışma ortamı yarattığı ve bunun da toplumsal bir ürün olarak romana gittikçe artan bir dozda yansıdığı açıkça görülmektedir. Nitekim Tanzimat ile başlayan ve bir kısım yazarların bir taraftan hem İslami değerler üzerinden halkla temaslarını sürdürmesi hem de aydınlanma ideallerini topluma aşılaması, öte yandan bazı yazarların da pozitivist bir bakışla halkın değerlerini yok sayması ve dinin büyüleyici etkisini görmezden gelmesi gibi Türk romanının dinle ilgili uzlaşmacı ve çatışmacı iki karakteri bugüne kadar taşınmıştır.[34] Hangi perspektif ele alınırsa alınsın nihayetinde okuyucu dinle ilgili olarak betimleyici ve anlayıcı olmaktan daha çok ideolojik yaklaşımlarla karşı karşıya bırakılmıştır.

---

32 Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000,* 567-594.

33 Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000,* 567-605. Karaca, "Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik", 280.

34 Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı,* 54.

Tanzimat romanında din, yaygın bir eski-yeni karşıtlığı içinde klasik edebiyattaki mükemmel evren algısından kusurlu bir evren algısına doğru belirgin bir sapma göstermiştir. *İntibah, Sergüzeşt, Araba Sevdası* bu kusurluluğun üst seviyeye çıktığı romanlardan birkaçıdır. Bu bağlamda Tanzimat romanında tanrı bazen her şeyin sahibi, müşfik, merhametli birtakım vasıflarla tasvir edilirken bazen adaleti sorgulanan, sadist bir karaktere de büründürülmüştür. Şüphesiz Aydınlanmanın etkisi ve elbette Batılılaşma telaşı içinde ilk dönem Türk romanı din tasavvuru konusunda gelenekten bir kopuş içine girmiştir.[35] Bununla birlikte bu dönem romanlar dinin inanç, ibadet ve sosyal boyutlarıyla ilgili sembolleri yerine göre bolca kullanmışlar ve Doğu-Batı ilişkisinin yarattığı kafa karışıklığı içinde genel olarak bazen apolojik bazen eleştirel bir üslupla baskın bir *folk din* karakteri tasvir etmişlerdir. İlkel dinler, evrensel dinler, halk inançları, dini mistisizm, İslam ve Hristiyanlık ilişkisi, özellikle bu iki din arasında karşılaştırmalar din bağlamında işlenen temalar arasında yer almıştır.[36]

Türk romanı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e seküler ve laik hedeflerle ilerleyen modernleşme çabalarına paralel, dinle ilgili yeni yaklaşımlar benimseyerek ilerlemiştir. Tanzimat romanının bu anlamda kat ettiği mesafe Cumhuriyet romanı açısından cesaret verici olmuştur. Erken dönem Cumhuriyet romanı; örneğin Reşat Nuri Güntekin'in *Damga, Değirmen, Miskinler Tekkesi* ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara,* ve *Yaban*'ında olduğu gibi modernleşme heyecanıyla din ve onun ürettiği sembollerin seküler başka mekanizmalarla karşılanması gibi yeni hayatı idealleştiren elitist ve jakoben bir tavrın önemli bir aracı olmuştur. Gerçi bu durum, bu dönem romanın baskın bir tavrı olmakla birlikte eski hayatın merkezinde yer alan dine kültürel, estetik, sentezci bir bakışla yaklaşan romanların varlığına da dikkat çekilmelidir. Bu bağlamda Hristiyan Batı karşısında Müslüman toplumu savunmak için din araçsal bir güç olarak görülmüş ve yerine göre *Ateşten Gömlek*'in Ayşe'sinde olduğu gibi mağdur Türk kadınının saf İslami motifleri ülküleştirilmiştir. Dolayısıyla Ahmet Hamdi Tanpınar, Abdülhak Şinasi Hisar gibi yazarlarda güçlü bir estetik vurgu ile öne çıkarılmış İslami sembol ve

---

35 Gökşen Yıldırım, "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Tanrı ve Kötülük", *Journal of Turkish Language and Literature* 2, sy. 1 (Winter 2016), 545-558.

36 Bk. Timur, "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar", 2089-2125; C. Öktemgil Turgut, "Türk Romanında İslami Öğeler -1872-1896-" (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2011).

motifler Hüseyin Rahmi gibi aydınlanmacı tavrı ağır basanlarda cehalet ve taassubun göstergesi olarak sunulmuştur. Bu arada Peyami Safa'nın romanlarında ve Halide Edip'in özellikle *Sinekli Bakkal*'ında görüldüğü gibi dini sembol ve motiflerin yeni hayat içinde yaşayabileceğini gösteren sentezci yaklaşımlar da bu dönem romanın bir karakteristiği olarak ifade edilmelidir.[37]

Cumhuriyet Dönemi romanının bu farklı din tasavvurları tıpkı Tanzimat romanında olduğu gibi dinin inançtan ibadete, ahlak ve zihniyet yapısından diğer toplumsal görünümlerine kadar geniş bir alanda tasarımlanmıştır.[38] Din, roman kahramanlarında zaman zaman birtakım kişisel çıkarlar için kullanılan bir araca dönüştürülmüştür. Romanlarda sunulan dindar tiplerin müteşebbis ruhlu olmalarından daha çok kaderci ve teslimiyetçi karakteri öne çıkarılmıştır. Gelenek yerine inşa edilmeye çalışılan modern değerlerin yarattığı anlam krizleri romanlara, yerine göre dinle irtibatlandırılmak suretiyle bir inanç bunalımı olarak yansımıştır.[39] Bir "eski" ve "yeni" çatışması içinde bir ulus yaratmak için elbette farklı dini ironilere yer verilmekle birlikte genel anlamda sembol bir figür olarak bu romanlarda öğretmene Cumhuriyet ideolojisinin taşıyıcısı ve aktarıcısı rolü verilmiş, yeni ulus kimliğinde dini unsurlar ve din adamı geri kalmışlığın nedeni olarak sunulmuştur.[40]

Din, çağdaş Türk romanının da önemli temalarından biri olmaya devam etmiştir. Modern dönemde gittikçe dinin özelleşmesi, değerlerin kayganlaşması, "gerçek"le ilgili algıların değişmesi, çoğulcu düşüncelerin yaygınlaşması etrafında yeniden şekillenen Türk romanı, bir değişim ve süreklilik içinde dinle ilişkisini yeniden konumlandırmıştır. Elbette çağdaş Türk romanı dinle ilişkisini tamamen tarihi seyri dışına çıkarmış değildir. Gelenekte özel bir yeri olmakla birlikte Cumhuriyet Dönemindeki resmi ideolojinin de etkisiyle görmezden gelinen mistik düşünce, dini özgürlükler, kimlikler, bireysel ve toplumsal eşitlenmeler bugünün kendine özgü birikim ve sorunları etrafında farklı şekilde temalaştırılmıştır. Bu bağlamda Orhan Pamuk, Elif Şafak, İhsan Oktay Anar, Ahmet Ümit, Nazan Bekiroğlu, Emine Işınsu, Sadık Yalsızuçanlar metaforik ve biyografik olarak tasavvu-

---

37 Bk. Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı", 524-534.

38 Bk. Sağlam, "Türk Romanında Din ve İnanç Algısı", 792-810.

39 Bk. Bk. Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı", 534-538.

40 Özbolat, "Bir ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili", 305; Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı", 538-545.

fi düşüncenin ana kavramlarını ve gelenekteki metinleri hatırlatacak şekilde romanlarını kurgulamışlardır.[41] Ancak bu romanların bir kısmı dini ve estetik hassasiyetlerle bir kısmı da metni zenginleştirmek için postmodern kaygılarla yazılmıştır.[42]

Türk romanı başlangıcından beri Türkiye'de din ve siyasetin karşılıklı ilişkileri çerçevesinde ve elbette daha kuşatıcı olmak gerekirse modernlik gerçeğinden postmodern taleplere değişen şartlar altında[43] bir gelişim çizgisi takip etmiştir. Edebiyat çevrelerinin postmodern roman kategorisine dahil ettiği *Kar*[44] da elbette bu tarihsel birikimin etkilerini taşımakta ve modern dönemin sosyopolitik, felsefi, dini kazanımlarını yansıtan unsurlarla siyasi bir roman olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. BİR SOSYAL KİŞİLİK VE ROMAN YAZARI OLARAK ORHAN PAMUK

Pamuk, sosyoekonomik ve kültürel bakımdan üst sosyal sınıfların davranış örüntülerine sahip İstanbullu bir ailenin çocuğu olarak 1952 yılında dünyaya gelmiştir. Büyük dedesi 1877-78 Osmanlı-Rus harbinde Anadolu'ya göçmüş, daha sonra İzmir'e yerleşmiş, oradan da oğlunun İstanbul'da inşaat mühendisliği okuması sebebiyle İstanbul'a gelmiştir. Aile, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan demiryolu inşaatlarından büyük paralar kazanmış ve aynı zamanda arkasına büyük bir fabrika bırakmış dededen kalan mirasla önemli bir servetin sahibi olmuştur. Pamuk hem baba hem anne tarafından eğitimli bir aile çevresi içinde bulunmuştur. Pamuk'un amcalarından birisi tıp bir diğeri de babası gibi mühendislik okumuştur. Nişantaşı'nda aynı apartmanda yaşadıkları halasının kocası da bir hukukçudur.[45] Pamuk, gelenekle modernlik çatışmasını seküler ve şekilci bir Avrupai yaşam tarzını benimseyerek aşmaya çalışan, Avrupa ile sürekli bağı olan, Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet'in ilk çeyreğine bizzat

---

41 Bk. Cumhur Taş, "Çağdaş Türk Romanında Din ve Tasavvuf (1980 Sonrası)" (Yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, 2009), 172-178.

42 Bk. Karaca, "Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik", 281-286.

43 Bk. Erkan Perşembe, "Modernlik gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *Ekev Akedemi Dergisi* 6, sy. 13 (Güz 2002), 1-16.

44 Bk. Tahsin Yaprak, "Postmodernizmin Orhan Pamuk'un Romanlarındaki Yansımaları" (Yüksek lisans tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2012).

45 Orhan Pamuk, *İstanbul Hatıralar ve Şehir* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015), 11-24.

tanıklık etmiş varlıklı, aynı zamanda babaanne, amcalar, yengeler ve halaların da içinde bulunduğu geniş bir aile ve onların sosyal çevresi içinde ilk sosyalleşmesini gerçekleştirmiştir. Ailede din genel olarak yaşantı bakımından *ilgisiz,* biçim bakımından *laik* bir tipoloji[46] yansıtmıştır. Allah tasavvurunu çocukluk izlenimlerinden öte fazla taşıyamadığını belirten Pamuk bu konuda "…dinden iyice uzaklaşmış ama onunla son bir hesaplaşmaya girişmekten de korkmuş Fransız burjuvaları gibi yaşıyorlardı" dediği ailesinin etkisine dikkat çekmiştir. Pamuk bir tür "imansızlık" gibi gözükebilecek dediği ve "manevi tembellik" olarak adlandırdığı bu durumun ailede, Cumhuriyet'in laik heyecanının yarattığı ters bir modernlik ve Batılılaşma heyecanı görüntüsü içinde gerekli zamanlarda gururla öne çıkarılan bir idealizm"e dönüştürüldüğünü de ifade etmiştir.[47]

Pamuk, bu özentili ve iğreti Avrupalılığı yeni sosyalizasyon çevrelerinin de etkisiyle daha eleştirel değerlendirme olanaklarına sahip olmuştur. Sonraki süreçte "Amerikalı laik hocalarca kurulan kütüphanesinin alçak tavanlı hoş bir eskimiş kâğıt kokusuyla kokan labirentlerinde kaybolmayı, saatlerce kitap karıştırmayı severdim" dediği ve kendisine inançlarındaki kırılganlığı, dünyanın farklı renklerini keşfetmesine sebep olduğunu söylediği Robert Koleji ve edindiği yeni sosyokültürel çevre Pamuk'un kişiliğini şekillendiren yeni sosyalizasyon alanları olmuştur. Bu sıra, aynı zamanda babasının Cenevre'de bulduğu yeni iş sebebiyle daha sonra Yale'de okuyacak ağabeyi ve babaannesiyle kaldığı bir dönemdir. Sokaklar, insanlar, hayvanlar, vapur iskeleleri, çevresindeki balıkçı kahveleri, sinemalar ve diğer bütün renkleriyle şehir liseli yıllarda Pamuk'a, annesi refakatinde küçükken tecrübe ettiğinden daha zengin anlamlar sunmuştur. Elbette yeni sosyalizasyon ağları, bazı "zengin" arkadaş çevresinin yarattığı hayal kırıklıkları, Türk hocalarla Amerikalı hocaların farklı zihin dünyaları, zengin çevrelerin dayanılamayacak kadar yapmacıklı Batılı tarzı ve ilk gençliğin ortaya çıkardığı psikolojik kırılmalar bu dönem onun kişilik oluşumunun en önemli enstrümanları olmuştur. Pamuk oldukça prestijli okullarda eğitim görmüş, İstanbul Teknik Üniversitesi'nde mimarlık okumuş; ancak ekonomik bakımdan yaşadığı rahatlığın da etkisiyle okulu yarıda bırakarak aslında bir meslek

---

[46] Bk. Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 262-264.

[47] Bk. Pamuk, *İstanbul Hatıralar ve Şehir,* 172-188.

seçimine dönük birtakım aile tartışmaları içinde yolu yazarlıkla kesişmiştir.[48] Kurumsal olarak başta aile yapısı, kendini tamamen edebiyata vermesini güvence altına alan iyi bir ekonomi, eğitim, kültür, sanat ve toplum çevresi şüphesiz onun edebi birikim ve bakış açısını da etkilemiş ve nihayet bütün bunlar Pamuk'da toplam bir sosyal kişilik ve bir yaşam duruşunun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Pamuk, edebi kimliğinin inşasında etkilendiği edebi çevre ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Benim borçlu olduklarım, her zaman kuvvetle hissetmişimdir ki, Cumhuriyet, modernleşme ve gelenek konusunda benim gibi kafası karışık olanlardır. Ama bu kafası karışık olmayı, kesin bir formülü ve çözümü olmamayı, bir vicdan sorunu olarak benimseyip bu yüzden sürekli karnı ağrıyanlardır… hatta benim bazen hissettiğim gibi Batı, modernlik, geçmiş gibi konularda kimi okusam ona hak veriyorum diyenler!.[49]

Pamuk bununla birlikte kafasının karışıklığı konusunda iradesini kullandığını düşündüğü Yahya Kemal'i, bu kafa karışıklığını keyif de alınacak bir hüzün gibi yaşayan Tanpınar'ı, kafa karışıklığına kederden daha çok mizahla bakabilen Oğuz Atay'ı, Doğu ile Batı arasındaki kararsızlığı pozitivist bir yöntemle anlamaya çalışan Kemal Tahir'i kendi kahramanları olarak nitelemiştir. Bununla birlikte Orhan Kemal, Aziz Nesin, Yaşar Kemal, Fethi Naci, Kemalettin Tuğcu gibi diğer yerli yazarlar yanında dünya edebiyatında Tristram Shandy, Fyodor Dostoyevski, Jorge Luis Borges, Thomas Bernhard, Philip Larkin, Milan Kundera ve Cabrera İnfante gibi yazarlar onun edebi kimliğini etkileyen kişiler olmuştur.[50]

Öteki Renkler'de Pamuk[51] "Türk romancılarından çok şey öğrendim, ama roman tekniği, roman dili, biçimsel olanaklar konusunda değil, 'yazarlık tutumu', 'yazarlık tavrı' diyebileceğim bir şeye ilişkin oldu bilgilerim… Ama öğrendiklerim yazarlık işinin kendisine, romanlarımdaki dünyanın özüne ilişkin şeyler değildir hiç. Onları Batı romanından öğrendim…" diyerek romancılığının temel edebi,

---

48 Bk. Pamuk, *İstanbul Hatıralar ve Şehir,* 282-296, 332-345.

49 Pamuk, *Öteki Renkler,* 161.

50 Bk. Orhan Pamuk, *Öteki Renkler* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2016), 161-244.

51 Pamuk, *Öteki Renkler,* 111.

düşünsel çevresini açıkça belirtmiştir. "Bir İstanbul romancısıyım"[52] demesinden de anlaşıldığı gibi İstanbul sadece onun yaşadığı bir şehir olmamış; aynı zamanda ruh ve gözlem dünyalarına ait bütün özgün deneyimler ve yaşanmışlıkları içinde onun romana açılan özel bir penceresi olmuştur.[53] Böylece Pamuk'un edebi kişiliğinde biri yerli diğeri evrensel; fakat ikisinin birbirini tamamladığı bir "üçüncü ses" kendini göstermiştir. Tam da bu bağlamda ona göre roman bir kimlik ve ideoloji dayatmaksızın insanın kendi hikayesini söyleyip kendi kimliğini oluşturmasına ve özgürleşmesine aracılık eden şeydir.[54]

Pamuk, Iowa Üniversitesi'nde katıldığı Uluslararası Yazma Programı ve Columbia Üniversitesi'ndeki kısa süreli misafir hocalığı hariç tutulursa ülkesi dışında uzun süreli zamanlar geçirmemiştir.[55] Dolayısıyla yazdığı romanlar kendi sosyal kişiliğinin önemli bir boyutunu inşa ettiği; aslında kendi yaklaşımıyla kişiliğinden dolayı bir anlamda başka yerde olmaya cesaret edemediği İstanbul'dan çıkmıştır. İstanbullu bir ailenin birkaç kuşağa yayılan hikayesini konu edinen *Cevdet Bey ve Oğulları* (1982) adlı ilk romanı Pamuk'un aynı zamanda Türkiye'de çeşitli ödüller kazandıran ilk büyük başarısı olmuştur.[56] *Sessiz Ev* (1983), ilk kez uluslararası tanınırlığa ulaştıran *Beyaz Kale* (1985), *Kara Kitap* (1990), *Yeni Hayat* (1994), *Benim Adım Kırmızı* (1998) romanları yanı sıra kendi hayatından kesitler paylaştığı, kimi duygularını aktardığı, yaşadığı çevreyi anlattığı, insan hakları, düşünce özgürlüğü gibi konular etrafında Türk siyasetine eleştiriler getirdiği, yurt içinde ve yurt dışında çeşitli gazete ve dergilere yazdığı makalelerden, verdiği röportajlardan oluşan *Öteki Renkler* (1999) ve laikler, askerler, Türk milliyetçileri, Kürtler ve siyasal İslamcılar arasındaki gerilimleri anlatan *Kar* (2002) eserleri Pamuk'a hem pek çok uluslararası ödül kazandırmış hem de o güne kadar Türk bir yazarın elde edemediği dünyaca bir ün getirmiştir. *Kar, New York Times Book Review* tarafından 2004 yılının en iyi 10 kitabından biri seçilmiş, 2005 yılında Fransa'da en iyi yabancı roman ödülü almıştır. Gençlik yıllarının hatıralarını içeren ve fotoğraflarla desteklediği *İstanbul Hatıralar ve Şehir* (2003) Pamuk'un sadece gençlik yıllarını aktaran bir anı kitabı değil; aynı zamanda

---

52 Pamuk, *Öteki Renkler,* 282.

53 Bk. Pamuk, *İstanbul Hatıralar ve Şehir.*

54 Pamuk, *Öteki Renkler,* 323-324.

55 Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı,* 145-146.

56 Bk. Pamuk, *Öteki Renkler,* 127.

özgün deneyimleri, kültürel çevresi ve evrensel değerleri hakkında, okuyucuya fikirler veren bir eser özelliği taşımaktadır. Orhan Pamuk 2005 yılında *Prospect* dergisi tarafından dünyanın 100 entelektüeli arasında gösterilmiş, 2006'da da *Time* dergisi tarafından dünyada en etkili 100 kişi arasında seçilmiştir. Nihayet *Kar*'dan dört sene sonra 2006 yılında kazandığı Nobel Edebiyat Ödülü onun romancılığı ve uluslararası kimliği açısından önemli bir dönemeç olmuştur. Pamuk bu özel ödülden sonra da romanlar yazmaya devam etmiş ve her zaman hem edebiyat çevreleri hem siyaset çevrelerinin tartıştığı bir kişi olmuştur.[57]

3. TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASETİN SENFONİSİ: *KAR*'DA DİN VE SİYASET

Orhan Pamuk'un romanları ile erken dönem Türk romanı arasında, Türk toplumundaki derin kültürel kırılmalara dair konulara odaklanmaları nedeniyle yakın bir tematik ilişkinin olduğu söylenebilir. Fakat bununla birlikte Pamuk da dahil çağdaş kimi yazarlar modernleşme ve reformları, Osmanlı-Türk kültürel mirasını kesintiye uğrattığı gerekçesiyle eleştirerek romanda farklı bir duruş; dolayısıyla farklı kültürel bir görüntü de ortaya koymuşlardır. Bu eleştiriler Osmanlı ve İslam'a ait nostaljik ve romantik yaklaşımlardan etnik ve dini kimliği baskılayan aşırı entelektüalist ve seçkinci devlet politikalarına kadar uzanmıştır.[58] Pamuk, siyasetin sıkıcı olduğunu belirterek zaman zaman taşralılığın ve yoğun popülizmin motive ettiğini söylediği Türk siyasi ve askeri bürokrasisinin Birinci Dünya Savaşı'ndan bugüne taşınan Ermeni sorununda, diğer etnik ve dini aidiyetler konusunda yürütülen politikalarda sorumluluklarını tartışan ve topumun geniş kesimlerinde rahatsızlıklar uyandıran açıklamalarda bulunmuştur.[59] Öte yandan kendi kurumsal bagajının inşa ettiği bir tasarımla Pamuk dini ise gerçekliği örten bir epifenomen olarak görmüştür. Bu çerçevede ona göre din, elbette her sınıftan insanla ilgili olmakla birlikte daha çok aşağı sınıfların çaresizliklerini yansıtan, ideoloji ve kimlikler inşa eden işlevsel bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla ona göre dinin peygamberler aracılığıyla dünya işlerine ve vicdana seslenen bir faaliyet olması sınıfsal bir rölativizm ifade etmektedir. Nihayet genel anlamda yazarda din üst sınıfların anlam setine uygun şekilde

---

[57] Bk. Pamuk, *Kar* (tanıtım sayfası).

[58] Bk. Pamuk, *Öteki Renkler,* 107-109, 246-250; Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı,* 20-22.

[59] Bk. Bk. Pamuk, *Öteki Renkler,* 381-397.

birey ve topluma müdahalesi olmayan, saygın ve üstün özelliklere sahip bir tanrı tasavvuru etrafında oluşmuş; ama daha çok yoksulluk ve yoksunluğun araçsallaştırdığı bir alt sınıf gerçeği olarak kendini göstermiştir. Burada Pamuk'un kuramsal perspektifine göre şu da ifade edilmelidir ki din, bir gün kendisinden olmayanlara uygulanabilecek bir güce dönüşmeyip bu sınıfların muhtaçlıklarını kendilerine hatırlattığı sürece tedirgin edici de değildir.[60]

Bu genel siyaset ve din perspektifi içinde bir kısım okurun düşündüğü gibi yazarın *Kar*'da "Cumhuriyet ve Kemalist rejiminin karşısında bir provokatör" rolüne büründüğü ya da "modern İslam" algısı yaratmak istediği düşüncelerini haklılaştıracak bir yaklaşım söz konusu değildir. Pamuk, romanlarında pek çok Türk romancının aksine söz konusu siyasi tema ve tartışmaları felsefi ve sosyolojik bir bakış açısı içine gizlemiştir.[61] Nitekim yazar; eşitlik, modernliğin kimi görüntüleri, insan hakları, düşünce özgürlüğü gibi Batı'dan gelen değerler konusunda kendini Batılılaşmacı görmüştür. Bununla birlikte o, Doğu'nun hikâyeleriyle de kendini evinde hissettiğini ifade etmiştir. Burada Pamuk, kendi duruşunu insan ve toplumun derdini dillendirmek olarak açıklamıştır. Bu konularda kitaplarında heyecan, duygu ve hüznü aktarmak dışında yasaklayıcı formül, buyurucu bir tutum içinde olmadığını belirtmiştir.[62] Ancak Pamuk, modern Cumhuriyet'in ve Atatürk devrimlerinin tuhaf ve belirgin bir sonucu olarak siyasetin taşralı ve popülist bir karaktere sahip olduğunu ifade etmiştir. Siyasal otorite ister Atatürkçü Türkiye'nin güvencesi pozunda olsun ister İslamcı bir tavır ortaya koysun Pamuk buradaki sorunun köklü olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda ona göre bu taşralı siyaset Batılılaşmaya çalışırken Batıcı eleştirel düşünceyi yasaklamış, Türk kimliğini vurgulamaya çalışırken geleneksel kültürü yer altına itmiş ve nihayet bu çelişkili siyasal ve kültürel tutumlar Türkiye'nin modernleşme çabasını hayalci ve otoriter bir yapıya büründürmüştür.[63] Pamuk *Kar*'da Türkiye'nin bütün bu temel siyasi, dini ve ideolojik tartışmalarını Doğu-Batı veya İslamcı-modernist gerilimi üzerinden yürütülen bir kimlik mücadelesi ve aynı zamanda bireysel-uzlaşmacı bir tavır üzerine oturtmuştur. Nitekim farklı kimlik

[60] Bk. Pamuk, *İstanbul Hatıralar ve Şehir,* 169-178.

[61] Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı,* 144-161.

[62] Bk. Pamuk, *Öteki Renkler,* 322-323.

[63] Pamuk, *Öteki Renkler,* 247-248.

ve ideolojilere sahip kahramanlar romanda öteki ortak yaşam deneyimleri üzerinden sık sık bir araya getirilmiştir.

Kar, Türk modernleşmesinin Tanzimat'tan beri her aşamada karşı karşıya geldiği özgürleşme ve sivilleşme sorunları etrafında son olarak 1980 darbesinin olgunlaştırdığı sosyopolitik şartlarla şekillenen 28 Şubat sürecinin din üzerinden yürüyen asker-sivil geriliminin arttığı ve dünya siyasetini yeniden şekillendiren 11 Eylül saldırılarının gerçekleştiği bir ortamda yazılmış postmodern bir alegoridir. Bu anlamda *Kar* biri Türkiye gerçeği diğeri evrensel değerler ve küresel siyasetin eşgüdümlediği bir yaklaşım etrafında postmodern bir paradigmadan kurgulanmıştır.

Bu dönem yine küresel ve yerel siyasetlerin kendi dinamikleri çerçevesinde dünyada dinsel fanatizmin yeni görünürlükler elde ettiği, siyasal İslam'ın yükseldiği, Türkiye'de ise dinin kamusal alanla ilişkisinin sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel çatışmalar ekseninde derin tartışmalara konu olduğu, 1990'lar boyunca adeta bir iç savaş havası estiren etnik siyasi söylemin yeni mevziler kazandığı bir süreç olmuştur. Dolayısıyla modern dönemde *Kar*'ın sunduğu din-siyaset ilişkisinin anlaşılması; üzerinde durulan küresel ve yerel bağlamdaki tarihi, siyasi, sosyal ve dini birikimin dikkate alınması yanında Pamuk'un bakış açısını olgunlaştıran özgün, kültürel ve evrensel boyutlara sahip sosyal izafet çevresinin[64] iyi değerlendirilmesine bağlıdır. Bu ikincisi, yazarın yukarıda üzerinde durduğumuz sosyal kişiliğini olgunlaştıran kurumsal çevresiyle ilişkili ve aynı zamanda tutum ve davranışlarına yön veren sosyal bir özgeçmişi ifade eder. Bu yönüyle *Kar,* kuramsal perspektifini bu iki çevre etrafında şekillenen birikime borçludur.

Şüphesiz Türkiye'de şu ya da bu şekilde toplumsal karşılığı olan bir siyasal kültüre işaret eden bu liberal, eşitlikçi, özgürlükçü, çoğulcu bakış açısı *Kar*'ın kurgusu ve üzerinde durduğu temalarından dini ve siyasi kimliklere sahip sosyal tiplerine kadar geniş bir çerçevede kendini göstermiştir. Romanın kurgusu dönemin sosyolog ve siyaset bilimcileri tarafından "postmodern darbe" olarak isimlendirilen 28 Şubat 1997'deki gizli askeri müdahaleyi telmihen Sunay Zaim ve tiyatro ekibi tarafından Kars'ta Millet Tiyatrosu'nda sahneye konan Vatan Yahut

64 Bk. Fichter, *Sosyoloji Nedir,* 28-29.

Çarşaf adlı oyuna dayandırılmıştır. *Kar*'da din ve siyaset "darbe", "siyasal İslam", "Kemalizm", ikinci dereceden de "türban", "siyasal İslamcı-laik çatışması" temaları etrafında kendini göstermiştir. Bu bağlamda roman bir anlamda 28 Şubat sürecine edebi bir yolculuktur. Bununla birlikte roman bazen kahramanlar bazen de ironi ve eleştiriler yoluyla din-siyaset bağlamında bir duruş ortaya koymuş ve bu arada çoğulcu bir perspektifle dönemin dini ve siyasi sembolizmini yansıtan önemli fotoğraflar çekmiştir.

Vatan Yahut Çarşaf oyunu sergilenirken askerler tarafından açılan ateş başlangıçta izleyiciler tarafından "tatlı bir korkutmaca" ve "sahnedeki dünyanın bir parçası"[65] olarak algılanmıştır. Fakat onlar Sunay Zaim'in "Bu bir oyun değil, başlayan bir ihtilaldir... Her şeyi vatanımız için yapacağız. Şerefli Türk ordusuna güvenin! Askerler götürün bunları"[66] demesiyle gerçeği anlamışlardır. Bu arada sahneye gelen Z. Demirkol'un "Yaşasın Cumhuriyet!", "Yaşasın ordu! Yaşasın Türk Milleti! Yaşasın Atatürk!"[67] sloganları ile üç gün sürecek darbe eyleme dönüşmüştür. Arkasından sokağa çıkma yasağının ilan edilmesi, baskınlar, işkenceler, cinayetler, Refah Partisi belediye başkan adayı eski ateist, yeni İslamcı Muhtar'ın adaylıktan çekilmek zorunda kalması gibi bir dizi sosyal ve politik olaylar gelişmiştir. Bu arada Sunay, Kars'ta yerel bir televizyonda "dış düşmanlarımızın kışkırttığı Kürtçülerin ve dincilerin ve seçmenin oyunu almak için her şeyi yapan yoz siyasetçilerin Kars'ı uçurumun kenarına getirdiğini"[68] söylemiştir. Z. Demirkol ve arkadaşları ise "bir ihtilalin gerçek bir ihtilal olması için radyo ve televizyonlarda kahramanlık ve serhat türküleri okunmalı" düşüncesiyle "gür sesli bir kahramanlık ve serhat türkücüsü" arayışına girmişlerdir.[69]

Darbe öncesi ve darbe anında ortaya çıkan bu sosyal ve politik görüntüler 2000'li yılların başı itibariyle modern Türkiye'nin son yarım asırlık din-siyaset ilişkilerini[70] gösteren bir dizi semboller taşımaktadır. Roman darbenin dincilere

65 Pamuk, *Kar,* 147-149.

66 Pamuk, *Kar,* 149.

67 Pamuk, *Kar,* 150.

68 Pamuk, *Kar,*191.

69 Pamuk, *Kar,* 159-160.

70 Bk. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yay., 1998), 213-237; Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları* (İstanbul: Küre Yay., 2005); Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset* (İstanbul: Tesev Yay., 2006); Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi,* 179-301.

karşı yapıldığı temasını işlemiştir. Roman bu siyasal çevrenin; yaşanan ekonomik, kültürel, siyasi, dini, etnik bir dizi sosyal sorunun da etkisiyle 1980 sonrası örgütlenmeye başlayıp güçlendiği üzerinde durmuştur. Bu dinci çevreler, gruplar halinde kapı kapı dolaşıp yoksul insanları ziyaret etmiş, yardımlar dağıtmış, halka yoksulluk ve sefaletin Allah'ın yolundan uzaklaşıldığı için arttığını anlatmışlardır.[71] Yerel bir gazeteci olan Serdar Bey "herkesten daha çalışkan, dürüst ve alçakgönüllü"[72] gördüğü Refah Partililerin itibarlarının Kars'taki eski kan davaları, milliyetçilik ve etnik ayrımcılıklar yüzünden bölünen ve birbirleriyle yıkıcı bir rekabete giren sağ ve sol cumhuriyetçi partilerin bıraktıkları boşlukla daha da arttığını düşünmektedir. Şehirde beş gün sonra yapılacak yerel seçimi Refah Partisi'nin Belediye Başkanı Adayı, aslen Kürt olan Muhtar'ın kazanacağına kesin gözüyle bakmaktadır.[73] Ancak "dinci şeriatçı partiden aday olmak gibi on sene önce kendisinin de küçümseyeceği bir iş yapmış olan"[74] Muhtar, seçim yaklaştıkça ve kazanılacağı anlaşıldıkça devletin başlarına bir çorap öreceğini düşünmektedir.[75] Kendini "Türkiye'nin ve Ortadoğu'nun önde gelen İslamcılarından" kabul eden Lacivert[76] ise eski belediye başkanı ve eğitim Enstitüsü müdürünün, devletin kışkırtmasıyla Müslümanları karalatmak ve darbeye zemin hazırlamak için vurulduğuna[77] inanmaktadır. Nihayet seçime beş gün kala darbe yapılmış ve İslamcılar içinde ılımlı, liberal kanadı temsil eden Muhtar adaylıktan çekilmek zorunda kalmıştır. Muhtar, kapıyı çalan ilk askere belediye başkan adaylığından çekildiğini bildiren bir kâğıdı imzalayıp vermiştir;[78] ancak yine de gözaltına alınmış ve şiddete maruz kalmıştır.[79] Muhtar'ın bu uzlaşmacı tavrını hiç beğenmeyen İslamcı; ama sertlik yanlısı Lacivert'e göre o, kendini daha güvene almak için siyasete girmiş hatta "makam koltuğuna oturabilmesi için, devletten yediği dayakları sineye çekebilecek", yediği dayaktan memnun bile kalacak biri-

71 Pamuk, *Kar,* 30.
72 Pamuk, *Kar,* 30.
73 Pamuk, *Kar,* 30-31.
74 Pamuk, *Kar,* 52.
75 Pamuk, *Kar,* 51.
76 Pamuk, *Kar,* 209.
77 Pamuk, *Kar,* 75, 208.
78 Pamuk, *Kar,* 185.
79 Pamuk, *Kar,* 62-65.

sidir.[80] Aynı şekilde Ka da Muhtar'ın bu hırpalanmaları, itilip kakılmayı onur sorunu yapmayacağını, polisin ve devletin acımasızlığını elektriklerin kesilmesi, yolların hep çamurlu olması gibi doğal bir şey olarak kabul etmeye alışmış birinin soğukkanlılığını ve ezikliğini[81] taşıdığını düşünmektedir. Nitekim Muhtar da Refah Partisi'nin kapatılmasının ardından, kurulacak İslamcı partiden ilk yerel seçimlerde belediye başkanı seçileceğinden umutludur.[82]

Kar'da başörtülü kızlar meselesi siyasal İslamcıların sembol davalarından biri olarak farklı toplumsal perspektifler bağlamında işlenmiştir. Romanda laik enstitü müdürü, başı örtülü kızların okullara sokulmamasını laik devletin emri olarak değerlendirmekte[83] ve kadının ancak başörtüsünü çıkarırsa toplumda daha saygın ve daha rahat bir yer edineceği görüşünü benimsemektedir. Müdürü öldüren İslamcı militan ise kadının tesettürle tacizden, ırza geçme ve aşağılanmadan korunacağını ve daha rahat toplum içine çıkacağını düşünmektedir. Mesela "ünlü artist Elizabeth Taylor son yirmi yılda çarşaf içine girseydi, şişmanlığından utanıp akıl hastanelerine düşmeyecek, mutlu olacaktı".[84] Roman bu farklı ideolojik yaklaşımlar yanında başörtüsünün keskin bir ideolojiye bulaştırılmamış ve daha çok sınıfsal temsili öne çıkaran boyutu üzerinde de toplumsal görünümler ortaya koymuştur: "…İstanbul'un Batılılaşmış çevrelerinde başörtüsü takan bir kadın ya mahalleye üzüm satmak için İstanbul'un civarından, mesela Kartal'daki bağlardan gelen biri olurdu, ya sütçünün karısı, ya da aşağı sınıflardan bir başkası".[85] İntihar eden türbanlı bir kızın ailesi hakkındaki gözlem de aynı işlevsellik ve sembolizme dayandırılmıştır: "Ailesi Ka'nın konuştuğu aileler içinde en az yoksul olanıydı. Kederli babanın sahibi olduğu küçük bakkal dükkânının buzdolabından çıkarıp açıp uzattığı Coca-Cola'yı içerken Ka kızın kendini asmadan önce intihar fikrini hem ailesine, hem de arkadaşlarına açtığını öğrendi".[86] Öte yandan roman başörtüsünün siyasallaşmasında yasakçı anlayışla siyasal İslamcıların konuyu kendi ideolojilerine kalkan edinmeleri arasındaki ilişkiye ve yine aynı sembolik

80 Pamuk, *Kar,* 74.
81 Pamuk, *Kar,* 62-63.
82 Pamuk, *Kar,* 378.
83 Pamuk, *Kar,* 44.
84 Pamuk, *Kar,* 47.
85 Pamuk, *Kar,* 26.
86 Pamuk, *Kar,* 21.

kodların bir ürünü olarak sorunun arkasındaki naif toplum bilgisine vurgu yapmıştır:

> Başörtüsü takmayı annesinden, ailesinden görmüştü belki kız, ama bunu siyasal İslam'ın bir simgesi olarak benimsemeyi okuldaki yasakçı yöneticilerle direnişçi arkadaşlarından öğrenmişti. Anne ve babasının baskılarına rağmen başörtüsünü çıkarmayı reddettiği için polislerce kapısından geri çevrildiği eğitim enstitüsünden devamsızlıktan atılmak üzereydi. Bazı arkadaşlarının direnişten vazgeçip başlarını açtıklarını, bazılarının başörtüsünü çıkarıp peruk taktıklarını gördükçe babasına ve arkadaşlarına "hayatta hiçbir şeyin anlamı olmadığını", "yaşamak istemediğini" söylemeye başlamıştı. O günlerde hem devlete bağlı Diyanet İşleri, hem İslamcılar intiharın en büyük günahlardan biri olduğunu artık Kars'ta el ilanları ve afişlerle durmadan tekrarlayıp yaydıkları için bu dindar kızın kendisini öldürebileceği kimsenin aklının ucundan geçmemişti.[87]

Kar'da üzerine odaklanılan diğer bir siyasal tema Kemalizm'dir. *Kar* Kemalizm'in jakoben karakterini öne çıkarmış ve bu çerçevede bireysel hak ve özgürlüklerin bu ideoloji etrafında devlet lehine kısıtlanmasını betimlemiştir. Sunay Zaim askerlere "zalim olmayın... ama ihtilalin ve devletin güçlü olduğunu, kimseye pabuç bırakılmayacağını hissettirin"[88] emrini vermiştir. Ka'ya ise "biraz Batılılaşmış herkesin, özellikle de halkı küçümseyen burnu havada aydınların bu ülkede soluk alabilmek için laik bir orduya ihtiyacı vardır... Burasını İran'a çevirdikleri gün senin gibi yufka yürekli bir liberalin imam hatipli çocuklar için gözyaşı döktüğünü kimse hatırlayacak mı sanıyorsun"[89] demiştir. Öte yandan Sunay halka da "Aydınlanma yolunda çıktığın o büyük ve soylu yolculuktan kimse seni döndüremez... Tarihin tekerine gericiler, pislikler, örümcek kafalılar asla çomak sokamaz. Cumhuriyet'e özgürlüğe, aydınlığa uzanan eller kırılır"[90] mesajı göndermiştir. Roman Sunay'ın halk için söylediği "hepsi ne kadar aptalca!... mod-

---

87 Pamuk, *Kar,* 21-22, 112.

88 Pamuk, *Kar,* 182.

89 Pamuk, *Kar,* 186-187.

90 Pamuk, *Kar,* 145.

ern sanattan anladıkları yok, modern olamazlar",[91] "bir kişiyi, mesela eğitim enstitüsü müdürünü vuranı bulup assak, bunu canlı yayınla televizyonda versek, bundan sonra bütün Kars mum gibi olur"[92] sözleriyle askeri bürokrasinin genel tavrına göndermeler yapmıştır. Aynı şekilde laik aydınların sokaklardaki başörtülü kadınların sıkılığına bakıp siyasal sonuçlar çıkarması,[93] hep çekilmek istenen; fakat bir türlü çekilemeyen milli filmlerde Atatürk rolünü oynatmak için bir Türk yerine yabancı Batılı aktörlerin düşünülmesi,[94] Sunay'ın Ka'ya Cumhuriyet gazetesi tarafından görevlendirilmesine rağmen "Cumhuriyet gazetesindeki dostların da sana değil, askerlere inanır"[95] demesi Kemalizm ve askeri bürokrasinin hem çelişkilerini hem de toplum üzerindeki belirleyiciliğini gösteren ironi ve semboller taşımaktadır. Ancak her şeye rağmen roman, laiklerin farklılaşmış yapısı ile ilgili de betimlemeler içermektedir:

> Bunu Batılılaşmacı laiklerin bile kendi fikirlerinin sonuçlarından korkmalarıyla açıklayabiliriz. Aslında, siyasal İslamcılardan korktukları için Kars'ta her şeyin eskisi gibi sürüp gitmesine çoktan razıydı onlar. Cumhuriyet'in ilk yıllarında olduğu gibi çarşaflıları devlet zoruyla çarşafsızlaştırmayı şimdi akıllarından bile geçirmiyor, yalnızca 'çarşafsızlar İslamcıların zoru ve korkusuyla İran'daki gibi çarşaflanmasın yeter' diye düşünüyorlardı… Aslında ön sıradaki bütün o Atatürkçüler, Atatürkçü değil, korkak!.[96]

Kar modernizmin mutlakçı, tektipleştirici yaklaşımı ile ilgili eleştiriler etrafında genel olarak liberal ve demokrat bir bakış açısı sunmuştur. Gerek din gerek siyaset bağlamında ortaya çıkan bütün tezahürler kendi sosyolojik ortamı içinde görülmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda denebilir ki her ne kadar din alt sınıfların bir özelliği, bir *epifenomen* olarak değerlendirilmişse de bu düşünce romanın genel yaklaşımı içinde bir düşüklük ya da üstünlük göstergesi değil; bir sınıf karakteri olarak ele alınmıştır.

---

[91] Pamuk, *Kar,* 371.
[92] Pamuk, *Kar,* 186.
[93] Pamuk, *Kar,* 26.
[94] Pamuk, *Kar,* 176.
[95] Pamuk, *Kar,* 187.
[96] Pamuk, *Kar,* 138.

Kar Türkiye'de dinin tipolojik görünümleri[97] konusunda belli bir çeşitlilik yaratmıştır. Bu çerçevede romanda gerçekten dinin daha çok alt sınıfların yoksullukları çerçevesinde ürettikleri geleneksel görüntüsü yanında birtakım cinayetleri motive edecek kadar güçlü ideolojik karakterine de "dinci", "İslamcı" nitelemeleriyle oldukça fazla bir şekilde yer verilmiştir. Aynı şekilde romanda dinin farklı toplumsal çevreler arasında yarattığı uzlaşmacı bir tavır da görülmektedir: "Bu dinimizin tartışılacak bir yeri yoktur anlamına gelmez elbette... Laiklere İslam'ın laik bir din olduğunu anlatmaya çalışan yalaka İslamcılardan da değilim".[98]

Romanın Türkiye'de dinin temel görüntüleri konusunda öne çıkardığı baskın motiflerden biri, Türkiye'deki muhafazakar siyaset açısından oldukça işlevselleştirilmiş biçimidir. Din burada siyaseti mobilize eden muhafazakarların kendi çıkarları doğrultusunda halkı manipüle etmelerine yarayan kullanışlı bir araç olarak sunulmuştur:

> Ka, Türkiye'de Allah'a inanmanın, insanın tek başına en yüce düşünce, en büyük yaratıcı ile karşılaşması değil, her şeyden önce bir cemaate, bir çevreye girmek demek olduğunu baştan biliyordu, ama gene de Muhtar'ın Allah'tan ve tek bireyin inancından hiç söz etmeden cemaatlerin yararından söz etmesi bir hayal kırıklığı yarattı onda.[99]
>
> Dinciler kapı kapı dolaşıyorlar, takımlar halinde evinize misafir geliyorlar, kadınlara, kap kacak, tencere, portakal sıkma makinesi, kutularla sabun, bulgur, deterjan veriyorlar, yoksul mahallelerinde hemen dostluklar, kadın kadına yakınlıklar kuruyorlar, çocukların omuzlarına çengelli iğneyle altın takıyorlar. Oyunuzu Allah'ın partisi dedikleri Refah Partisi'ne verin, diyorlar, başımıza gelen bu yoksulluk, bu sefalet Allah'ın yolundan uzak düştüğümüz içindir, diyorlar. Erkeklerle erkekler, kadınlarla kadınlar konuşuyor. Gururu kırık, öfkeli işsizlerin güvenini kazanıyorlar, akşam tencerede ne kaynatacağını bilmeyen işsiz karılarını sevindiriyor, sonra

97 Bk. Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik,* (İstanbul: İz Yay., 2004), 93-128.

98 Pamuk, *Kar,* 106.

99 Pamuk, *Kar,* 64.

yeni hediyeler vaat edip kendilerini oy vermeye yemin ettiriyorlar. Yalnız sabah akşam aşağılanan en yoksullarla işsizlerin değil, karınlarına günde ancak bir sıcak çorba giren üniversite öğrencilerinin, amelelerin, hatta esnafın bile saygısını kazanıyorlar, çünkü herkesten daha çalışkan, dürüst ve alçakgönüllüler.[100]

Öte yandan romanda dinin yerine göre eğitimli üst sınıfların varoluşsal sorunları ya da görece yoksunlukları etrafında zaman zaman işlevselleştirdikleri bir sistem olarak tasarımlandığı da görülmektedir. Örneğin "laik olmasına rağmen kadere iyi bir dindar kadar inanan"[101] birisi olarak nitelenen eğitim enstitüsü müdürü, başörtülü kızları üniversiteye ve derslere sokmadığı için aldığı tehditlere rağmen kendisine teklif edilen koruma teklifini reddetmiştir. İstanbul'da, Nişantaşı'nda sosyetik bir çevrede büyümüş olan Ka, Şeyh Efendi ile bir konuşmasında şöyle demiştir: "Yalnız olduğum için Allah'a inanamıyorum, Allah'a inanamadığım için de yalnızlıktan kurtulamıyorum. Ne yapayım?".[102] İster yoksulluğun isterse yoksunluğun işlevselleştirdiği bir dinden bahsedilsin sonuçta burada bireysel ve toplumsal bir tehdidi savmaya, başa çıkmaya dönük, dinle ilgili pratik, *köylü* bir karakter[103] göze çarpmaktadır. Yerine göre asketik bir disiplin, şekilcilik ve yoğun ritüalizmin karakterize ettiği bu baskın işlevsel din tasarımı içinde zaman zaman onun özsel boyutu da dikkate alınmıştır. *Kar*'ın din ile ilgili öne çıkardığı temel görüntülerden birisi de yaygın ötekileştirici üslubu içinde ideoloji üretme gücüdür. Yukarıda da değinildiği gibi örneğin Lacivert'in dini kişiliği etrafında tezahür eden dinsel yaklaşım böyle bir tipoloji yansıtmaktadır.[104]

Roman, dinin yerine göre toplumdaki değişimi engelleyici bir özellik taşıdığı temasını da işlemiştir. Roman boyunca Ka zaman zaman anlam sorunları yaşayan ateist bir karakter olarak görülmüştür. Bir gün Kars'ın ünlü şeyhi Saadettin'i ziyarete gittiğinde "ben ülkemin kalkınmasını, insanlarının özgürleşmesini, modernleşmesini bir çocuk gibi iyi niyetlerle istedim hep, ... Ama

---

100 Pamuk, *Kar,* 30.

101 Pamuk, *Kar,* 42.

102 Pamuk, *Kar,* 93-94.

103 Bk. Max Weber, *Din Sosyolojisi,* çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yay., 2012), 183; Eric R. Wolf, *Köylüler,* çev. Abdülkerim Sönmez (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 155-170.

104 Bk. Pamuk, *Kar,* 294-295.

dinimiz bana hep bunlara karşıymış gibi gözüktü. Belki yanılıyordum"[105] demiştir. Yine Ka, şeyhe şu itirafta bulunmuştur:

> Kadınları çarşafın içine sokup, yüzlerini örttüren bir Allah ile Avrupalı olmaya aynı anda inanamayacağımı anladığım için dinden uzak geçti hayatım… Huzuruna çıkmam için ayakkabılarımı çıkarmam, birilerinin elini öpüp dizlerimin üzerine çökmem gerekmeyen bir Allah istiyorum ben.[106]

Din, romanda değişimi engelleyici faktörü yanında zaman zaman çatışma yaratan karakteri ile de görülmüştür. Nitekim Ka din ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Bütün hayatım boyunca eğitimsizlerin, başı örtülü teyzelerle eli tespihli amcaların inandığı yoksulların Allah'ına inanmadığım için suçluluk duydum. İnançsızlığımın mağrur bir yanı vardı. Ama şimdi dışarıdaki şu güzel karı yağdıran Allah'a inanmak istiyorum… İnsanı daha uygar, daha ince kılacak bir Allah var… Sizlerin İnandığı Allah'a inanıp sizler gibi basit bir vatandaş olmak istiyorum, ama içimdeki Batılı yüzünden kafam karışıyor.[107]

Kar'daki bu din tasavvurları yanında Türkiye'de siyaset, açıkça baskın bir jakoben ve elitist tavır içinde sunulmuştur. Ka'nın İslamcı Laciverte söylediği "bu kuzu millet dinine bağlıdır ama en sonunda dinin değil devletin buyurduğunu yapar" sözü, Kadife'nin Ka'yı "batılılaşmamışları ilkel, ahlaksız, aşağı bir sınıf olarak görüp dayakla adam etmeyi kuran laikler gibisin"[108] eleştirisi ve İpek'in Ka'ya "… sonra sana unutturulan İslam'a inanırsın. Bu da Almanya'dan gözüktüğü ve entelektüel laiklerin iddia ettikleri gibi kötü bir şey değildir"[109] demesi söz konusu bakış açısını gösteren örneklerdir. Romanda özellikle darbe aşamasında kendini açığa çıkaran üslup, tavır ve davranışlar siyasetin söz konusu otoriter karakterini öne çıkaran önemli ipuçları vermiştir. Bu yönden *Kar*'da din ve siyaset, hızlı sosyal değişmelerle kendini gösteren derin sosyal kırılmaların yol

---

105 Pamuk, *Kar,* 93.
106 Pamuk, *Kar,* 93.
107 Pamuk, *Kar,* 94-95.
108 Pamuk, *Kar,* 289.
109 Pamuk, *Kar,* 89-90.

açtığı şekilci, içe kapanık ve dayatmacı özellikleri bakımından ortak bir düzlemde de buluşturulmuştur.

Kar Türkiye'de din ve siyasetin ayrı birer sosyal kurum olarak konumu yanı sıra ikisinin karşılıklı ilişkileri bağlamında da birtakım fotoğraflar sunmuştur. Bu edebi karelerin bugünkü din-siyaset ilişkileri açısından önemli semboller taşıması ilginç olmak yanında din ve siyasetin kronik problemlerinin devam eden macerasını izlemek bakımından da çarpıcıdır. Roman Türkiye'de dinin siyasetle yakın ilişkisine Şeyh Efendi ve bazı bürokrat ve askerler üzerinden değinmiştir:

> Şehirde pek çok kişi gider ona, laikler de. Tümen komutanının, valinin karısının da ona gittiği söyleniyor, zenginlerden, askerlerden gidenler de var. Devlet yanlısıdır. Üniversiteli ve tesettürlü kızların derslerde başlarını açmalarını gerektiğini söyleyince Refah Partililer ona ses çıkaramadılar. Kars gibi bir yerde, böyle güçlü bir adam seni çağırınca onu reddedemezsin.[110]

Yine darbeden önce Muhtar'ın Ka'ya "Türbanlı kız kardeşlerimize sahip çıkmak partimizin bütün Türkiye'de siyaseti" demesi söz konusu ilişkiyi ortaya koymaktadır.[111]

Türkiye'de din ve siyasete, gerçekliğin pek çok görüntüsü olabileceği varsayımından hareketle yaklaştığı anlaşılan *Kar*, modernizmin tektipleştirici ve ideolojik yaklaşımına edebi bir tavır olarak ortaya çıkmıştır. Nihayet bu anlamda modern Türkiye'de din ve siyasete postmodern paradigmanın örgütlediği çoğulcu bakış açısından yaklaşılması[112] Türk romanı açısından yeni bir durum sayılabilir. Roman bununla okuyucuya yeni bir dinsel ve siyasal kültür çevresinin haberini vermiştir. Anlaşılan o ki önümüzdeki yıllarda Türkiye'de din-siyaset ilişkileri yeni dini ve siyasi şemaları da içine alan daha geniş bir kültürel düzlemde yol alacaktır. Ancak bu değişimin az gelişmiş toplum sistemleriyle gelişmiş toplum sistemleri arasındaki iki ayrı değer sistemi ve yaşam biçiminin[113] ürettiği çelişki-

110 Pamuk, *Kar,* 88-89.

111 Pamuk, *Kar,* 51.

112 Bk. Kıran, "Postmodernizmin Dini Varsayımlarının 1990 Sonrası Postmodern Türk Romanındaki Yansımaları", 94-117.

113 Bk. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi,* 298-317.

ler etrafında gelişme kaydedeceği ortadadır. *Kar* bu anlamda bize hem dinsel ve siyasal sistemin hâlihazırda aksayan tarafları hakkında birtakım alegoriler sunmuş hem de bu çatışmaları yaratan farklı kültür çevrelerinin ayrı ayrı yaşam disiplinlerinden beslendiği ile ilgili imalarda bulunmuştur.

SONUÇ

Kar dinsel ve siyasal kültürün edebi bir ürüne yansıtılması yönünden, bir asrı geçen tecrübe içinde kökleriyle yakın bir ilişki ortaya koyarken din-siyaset ilişkisine yaklaşımı bakımından yeni bir perspektif sunmuştur. Elbette Türkiye'nin dini ve siyasi birikiminin inşa ettiği kültürel sistem içinde bir yere sahip olan roman edebi bir metin olmasının ötesinde söz konusu kültür içinden dini ve politik kimlikler çerçevesinde bir toplum çözümlemesi de yapmıştır. Bu yaklaşım şüphesiz biri yazarın içinde sosyalleştiği özgün kültürel çevresi, diğeri ise evrensel değerler olmak üzere iki temel üzerinde inşa edilmiştir.

Roman Türkiye'de din ve siyasete ve onların karşılıklı ilişkilerinin ürettiği sosyal süreçlere postmodern bir paradigmadan yaklaşmıştır. *Kar* bu anlamda kültürel bir hegemonyanın yaydığı çatışma ortamında oldukça parçalanmış ve farklılaşmış kimliklerin mücadele ettiği topluma kışkırtıcı şekilde çoğulcu bir bakış açısı sunmuştur. Din *Kar* bağlamında elbette bütün sosyal sınıflarla ilgili olmakla birlikte özellikle aşağı sınıflara yoksulluklarını hatırlatan, yoksunlukları meşrulaştıran ve çoğunlukla da ideolojiler üzerinden kimlik sağlayan sosyal bir işlev olarak görülmüştür. Özellikle ideolojik din temelinde şekillenmiş patronaj ilişkiler romanda tam da kendi varlıklarını meşrulaştıran çoğulcu ve sivil anlayışla –içerdiği şiddetten dolayı- paradoksal bir ilişki içinde bulunmaktadır.

Öte yandan *Kar* tıpkı din sorunsalında olduğu gibi siyaset konusunda da her alanda kimlikleri yok sayan jakoben ve dayatmacı bir ilişki biçiminin toplumsal anlamda sürdürülebilirliğinin olanaksızlığını birtakım ironiler ve alegorilerle betimlemeye çalışmıştır. Romana göre Cumhuriyet'in tarihi kadar eski, modernleşme anlayışına angaje olmuş bu çarpık siyaset biçimi evrensel değerler ve global toplumun kazanımları çerçevesinde "taşralı" bir karakter ortaya koymuştur.

Nihayet *Kar* elbette Türk dini ve siyasi tarihinden süzülerek gelen çok önemli bir birikim etrafında şekillenmiş yakın dönem din-siyaset ilişkilerinin dramatik bir hikâyesini sunması bakımından önemlidir. Ancak burada daha öne-

mli olan şey, romanın kurgusal olarak toplumdaki belli bir dini ve siyasi kültüre ışık tutması ve aynı zamanda kültürünün kendi dinamikleri aracılığıyla din ve siyasetin uzlaşabilir karakterine işaret etmesidir. Dolayısıyla romana göre siyasal iktidarın kendi epistemolojik birikimini ve yaşam zevklerini geniş toplum kesimlerine "siyaset" olarak dayatmasıyla teolojik hoşgörüsüzlük farklı toplum çevrelerine ait fakat birbirlerini besleyen sosyal reflekslerdir.

KAYNAKÇA

Alver, Köksal. "Edebiyatın Sosyolojik İmkanı". *Edebiyat Sosyolojisi* içinde, ed. Köksal Alver, 11-19. Ankara: Hece Yayınları, 2006.

Arabacı, Fazlı. "Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları". *Dini Araştırmalar* 2, sy. 5 (1999): 51-90.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Coşkun, İsmail. "Türkiye'de Siyaset Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine". *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* içinde, haz. İsmail Coşkun. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991.

Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak. *Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset.* İstanbul: Tesev Yayınları, 2006.

Çiftçi, Adil. *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Dağlar, Zeynep. "Modern Türk Romanında Din ve Toplum İlişkileri -Orhan Pamuk Örneği-". Yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.

Demir, Fethi. "Orhan Pamuk'un Romancılık Serüveninde Yeni Bir Durak: Tematik Romanlar". *Turkish Studies* 6, sy. 1 (Winter 2011): 930-940.

Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi.* çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 2014.

Erdoğan, Türkan. "Türkiye'de Edebiyat Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine Düşünceler". *Edebiyat Sosyolojisi* içinde, ed. Köksal Alver, 211-249. Ankara: Hece Yayınları, 2006.

Evin, Ahmet Ö. *Türk Romanın Kökenleri ve Gelişimi.* çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agorakitaplığı, 2004.

Fichter, Joseph H. *Sosyoloji Nedir.* çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayınları, 2012.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat.* İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.

Karaca, Alâattin. "Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik". *VI. Dinî Yayınlar Kongresi* içinde, 275-287. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Karpat, H. Kemal. *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012.* haz. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Karpat, Kemal H. *Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular.* İstanbul: Varlık Yayınevi, 1962.

Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum.* İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Kıran, Eda. "Postmodernizmin Dini Varsayımlarının 1990 Sonrası Postmodern Türk Romanındaki Yansımaları". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Köroğlu, Ömer. "Türk Romanında Batıcılığın Yeri: Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, c. 3, 499-510. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Michaud, Guy. "Bir Disiplin Olarak Edebiyat Sosyolojisinin Kurulması". çev. Hilmi Uçan. *Edebiyat Sosyolojisi* içinde, ed. Köksal Alver, 53-63. Ankara: Hece Yayınları, 2006.

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Okutan, B. Banu. "Din Sosyolojisi ve Toplumsal Metin: Cinsiyet Tipolojilerinin Çözümlenmesi (*Kar* Örneği)". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7, 14 (2013): 119-146.

Önertoy, Olcay. *Türk Roman ve Öyküsü.* Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1984.

Özbolat, Abdullah. "Bir ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili". *Kültür ve Din* içinde, ed. M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolat, 289-306. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.

Pamuk, Orhan *Öteki Renkler.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Pamuk, Orhan. *İstanbul Hatıralar ve Şehir.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Pamuk, Orhan. *Kar,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Perşembe, Erkan. "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu". *Ekev Akademi Dergisi* 6, sy. 13 (Güz 2002): 1-16.

Sağlam, M. Halil. "Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1934-1938)". Doktora tezi, Dicle Üniversitesi, 2016.

Seyhan, Azade. *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı.* çev. Erkan Irmak. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Smith, Philip. *Kültürel Kuram.* çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu. İstanbul: Babil Yayınları, 2005.

Solak, Ömer. *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Subaşı, Necdet. *Ara Dönem Din Politikaları.* İstanbul: Küre Yayınları. 2005.

Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Tanpınar, A. Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Taş, Cumhur. "Çağdaş Türk Romanında Din ve Tasavvuf (1980 Sonrası)". Yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, 2009.

Timur, Kemal. "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu Ve İnançlar". *Turkish Studies* 4, sy. 1-2 (Winter 2009): 2089-2125.

Turgut, C. Öktemgil. "Türk Romanında İslami Öğeler (1872-1896)". Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2011.

Weber, Max. *Din Sosyolojisi.* çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.

Wolf, Eric R. *Köylüler.* çev. Abdülkerim Sönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Yalçın, Alemdar. *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.

Yalçın, Alemdar. *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1920-1946.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Yaprak, Tahsin. "Postmodernizmin Orhan Pamuk'un Romanlarındaki Yansımaları" Yüksek lisans tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2012.

Yavaş, Gürkan. "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı (1923-1950)". Doktora tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2014.

Yıldırım, Gökşen. "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Tanrı ve Kötülük". *Journal of Turkish Language and Literature* 2, sy. 1 (Winter 2016): 545-558.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1013-1034

İbn Miskeveyh'de Estetiğin Tezâhürleri
The Reflection of Aesthetics in the Thought of Ibn Miskawayh

RamazanTuran
Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy.
Tekirdağ, Turkey
rturan@nku.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-0506-8608

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 28 Nisan/April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 19 Eylül/September 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1013-1034
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.309665
Atıf/Cite as: Turan, Ramazan. "İbn Miskeveyh'de Estetiğin Tezâhürleri-The Reflection of Aesthetics in the Thought of Ibn Miskawayh". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1013-10334. doi: 10.18505/cuid.309665.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İbn Miskeveyh'de Estetiğin Tezâhürleri

Öz: XI. yüzyılda yaşamış olan İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) sistemli olarak estetik ve sanat felsefesinin temel konularını ele aldığı söylenemez. Ancak o, estetik deneyim ve güzellik konusunu bir problem olarak ele alır, estetik deneyimin temel karakterlerini ise birlikle ilişkili görür. Birlik ilâhî olanın özelliğidir, cismanî âlemdeki uyum, oran ve ritimden maksat bu birliğe yaklaşmaktır. Ona göre güzellik nesnel bir kavramdır ve güzel olan, nefs-tabiat-madde üçgeninde belirlenir. Bir şeyi güzel yapan, ilâhî olanı yansıtan nefs ile onu alma yeteneği olan maddenin yeterliliği arasındaki uyumdur. Sanatçı nefse uygun olanı madde üzerine işlediği zaman tamlık ortaya çıkar. Tamlık ise teorik ile pratik arasındaki ilişkinin ürünüdür, iki alan bir birini tamamlar. İbn Miskeveyh eserlerinde, müzik ve şiiri de ele alır, o, müziği ilâhî olanı almaya en yakın deneyim olarak görür. Müzik vasıtasıyla elde edilen deneyim diğer sanatlara oranla nefsi daha fazla etkiler. Ona göre müzik, birlik ve kozmik düzenle irtibatlıdır. Şiire karşı ise mesafelidir, zira onda nefsi tahrik etmek için tertiplenmiş hilelerin kullanıldığına dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: İbn Miskeveyh, Estetik Deneyim, Güzellik, Sanat.

The Reflection of Aesthetics in the Thought of Ibn Miskawayh

Abstract: It cannot be said that Ibn Miskawayh (d. 421/1030) who lived in the 11th century, systematically addressed the fundamental issues of aesthetics and philosophy of art. But he dealt with aesthetic experience and beauty as a problem. He regards the basic characters of the aesthetic experience as unity. The unity is the nature of the divine and purpose of seeking harmony, proportion and rhythm in the physical world is to approach this unity. According to him, the beauty is an objective concept and the thing that is beautiful is determined in the triangle of soul-nature-matter. What makes something beautiful is the harmony between the soul that reflects the divine and the sufficiency of the substance which has an ability to take it. When the artist processes the appropriate thing for the soul on the matter then the completeness arises. The completeness is the product of the relationship between theory and practice, each of them completes the other. Ibn Miskawayh also analyzes music and poetry in his work, and he thinks that music is the closest experience to reach the divine. The experience which is obtained through music is more influential than any other arts. In his view, music is related

to the unity and the cosmic order. He has a prudent approach to poetry because he draws attention to the fact that the poetry uses tricks which irritate direct the soul.

Keywords: Ibn Miskawayh, Aesthetic Experience, Beauty, Art.

SUMMARY

The aim of this study is to examine the aesthetics experience and beauty expressions in the Ibn Miskawayh's (d. 421/1030) thought. He dealt with aesthetic experience and beauty as a problem. He mentions two kinds of beauty perception: the first one is temporary and partial beauty, the other one is general beauty perception. The temporary and partial beauty sense is individual, there is no objective criterion. But the general beauty sense is mentioned as an objective and the real beauty. According to him, the forms are seen beautifully by people is a result of the completeness and harmony between elements. Ibn Miskawayh's view of aesthetic experience arises in four aspects. The first is triangle of soul-nature-matter where the nature is the front namely the dimension in which nature is effective when we have to determine the aesthetic harmony between matter and soul. The intervention of the artist at this dimension has no effect. Beauty, unity and harmony are determined by the ability of material to take shape and the model taken from the soul. The more the resulting product represents the soul, the more its impact on the perceiving. This is the effect on objects that appear as beauty, flaw, ugliness, and that perceive visually.

In the second dimension, which is the triangle of soul-nature-matter, the artist takes place between nature and material, where the artist is more active. Artist composes a matter while performing art. The aesthetic formation of the artist's product, in the first place, is the representation of the nature and even the soul forms. If the artist reflects the forms of the soul in his work and he imitates its forms, the product which is obtained becomes better. At that moment the artist enjoys his art, takes pleasure and feels special feelings.

The other dimension is the aesthetic experience that is obtained by avoiding the effects of nature, which is only about music. According to him, the pleasure of music is more effective than the others and it is like pleasures of the divine world. A person who is competent to receive the divine goes beyond physical

pleasures by the influence of music. But on the contrary, there are also some voices that affect the person in the negative and that disturb the soul.

Forth, the material dimension. Although the source of the principles that enable the aesthetic experience base on in the divine world, the material has an effect on this experience. In other words, in the formation of this experience, the ability of the material to take the form of soul must be perfect. He explains this by giving examples of the wax and seal. According to this, if the wax is not competent enough to receive, for example dry, wet, solid or melted, the seal cannot take that form even if it is competent to give a copy, the wax cannot take it. Therefore, it must be free from imperfections.

According to him, the reasons why we perceive something beautiful are the balance, harmony, rhythm, and conformity in colors and measure. These criteria are different for every artistic experience. Moderation and balance are related to visual experience; harmony and rhythm are related to music; hardness, softness, loudness is related to sound and meter is related to literature. All of these arise when the forms are that appropriate to what they received from. That is, there should be a proportion among soul, nature, artist and matter. There is no need for proportions if there is a unity but if there is no unity then we need for proportions that catch it. In addition, his emphasis on unity seems to reflect New Platonist influences as well as being a reflection of the principle of the Tawḥid of Islam.

He draws attention to the fact that the unity must exist in literary arts, in poetry and literature should have a single measure and it must obey it until it is finished. In his opinion, if the order is established in literary arts, that is, if the place is not filled unnecessarily thing and put the words appropriate to the meaning, it is not pleasant to audience.

According to him, if there is practice and experience in performing art then it becomes the art. If only the theoretical knowledge is taken into account and is not constantly supported by work and practice, it is not possible to talk about the artistic skill. According to him, the artist is also an expert in art. Hence, the harmony of the theoretical and the practical field provides the best excellence, while the route that leads to excellence determines the purpose of that thing in its nature.

He explains the influence of music on souls in terms of the unity and the harmonic ratio. According to him, there is important relation between music and the order of the universe. According to him the divine order and harmony are the gifts of the Supreme Creator. There is only the man, who is intelligent, strives to reach divine order, which is the ultimate goal. This view is close to the tradition that represented by Ikhwān aṣ-Ṣafā.

While Ibn Miskawayh has given place to poems in his works, he draws attention not only to its positive aspects but also to its negative effect. He does not reject poetry, but draws attention to the need for children to be taught poems about good habits supported by historical information. Also, they should be kept away from worthless poems which their subject is love and lovers and from the thought that the poets are fine-hearted persons. From this point, his opinions refer to the Platonic view, but Ibn Miskawayh's concern about poetry is pure ethical concern.

GİRİŞ

Bugünkü anlamda "estetik" kelimesi ilk kez XVIII. yüzyıl düşünürlerinden Alexander G. Baumgarten (ö. 1762) tarafından kullanılmıştır. Baumgarten estetiği "açık seçik olmayan duyusal bilgi, duyulur bilginin mantığı, güzelin bilgisi" anlamlarında kullanmıştır.[1] Güzellik konusu günümüzde birçok yönüyle ele alınmış, estetiği konu alan eserlerde güzel; türe uygunluk, yetkinlik, canlılık, orantı, simetri, harmoni ve birlik gibi birçok boyutla irtibatlı görülmüştür.[2] Bugün kullanılan anlamda olmasa bile Ortaçağ'da yaşamış olan filozof ya da sanatçıların da güzellik problemiyle ilgili araştırmaları bilinmektedir. Hatta çoğu zaman, o dönemde yapılan eserler bugünkü kriterler içerisinde estetik olarak nitelenmektedir. Bunun yanı sıra Ortaçağ'da estetik arayışlar dini görüşler ile yakından ilişkilidir. XI. yüzyıl filozofu olan İbn Miskeveyh'in de güzellik, oran, ritim, birlik gibi estetik ve sanat teorilerine ilişkin araştırmalara yer verdiği, problem olarak ele aldığı görülmektedir. İbn Miskeveyh öncesi estetik ve sanat felsefesinin referansları ise çoğunlukla Platon (ö. m.ö. 347), Aristoteles (ö. m.ö. 322), Yeni Eflatunculuktur.

---

1 İsmail Tunalı, *Estetik* (İstanbul: Remzi Kitabevi 2002), 15; Peter de Bolla, *Sanat ve Estetik*, trc. Kubilay Koş (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 17.

2 Tunalı, *Estetik*, 201-225.

Platon ideal güzelin arayışı içinde olmuştur hatta güzellik metafiziğinin onunla başladığı söylenir.[3] *Şölen* diyalogunda, cisimsel güzellikten ruhi güzelliğe oradan da mutlak güzellik ideasına doğru bir akış vardır. Platon'da iyi ve güzel ideası en üstün ve yüce idealardır. Güzel ideasının başlangıcı ve sonu yoktur, artmaz eksilmez, zamana ve mekâna göre değişmez, daimi olarak örnektir, onun dışında güzel sayılan şeyler sadece ondan aldıkları pay oranında güzeldir.[4] Güzel ideası kendi dışındakilere de yansır. Fakat bu yansıma hiçbir zaman asıl olanı tam olarak temsil edemez. Güzel ideası bu tek tek güzellerin toplamı değildir. Dolayısıyla sanatçı diye nitelendirilecek insanların yaptığı yalnızca taklittir. Taklit ise gerçeklikten uzaklaşıldığı, yansıtılan şeyin gerçek bilgisinden kopukluğu ifade ettiği için asıl olana oranla değer olarak düşüktür. Sanatçının yaptığı gölge olmak şöyle dursun gölgenin de gölgesidir.[5] Platon'a göre her taklit eden sanatçı doğruyla arasına mesafe koyar, sağlam ve gerçek olanın peşine düşmez. Ayrıca ona göre taklidi barındıran sanatlar ruhumuzdaki olumsuz tarafları kışkırtır, aklı yıpratır.[6] Platon, sanatçıları özellikle de ressam ve şairleri yaptıkları işler dolayısıyla olumsuz olarak nitelese de bu durum bütün sanatlar için geçerli değildir. Örneğin müzik eğitimi bunların istisnasıdır, müziğin içerisinde hem ritim, düzen ve oran vardır hem de müzik ruhu yüceltir ve yumuşatır, dolayısıyla Platon'un *Devlet*'inde müzik gereklidir.[7] Bunlara ilaveten Platon *Timaios* diyalogunda oran ve orantısızlık ile güzellik arasındaki irtibata da dikkat çeker, ona göre güzel sayılan şey bir orantı içinde olmalıdır. İnsanın yanılgısından birisi de küçük olan şeylerde orantıyı yakalayıp büyük olan şeylerde orantının ıskalanmasıdır.[8] Sonuç olarak Platon düşüncesinde güzel ile uyum, ritim ve oran irtibatlı görülmüştür.

Aristoteles Platon'dan farklı olarak sanatçının yaptığı taklide hiç de olumsuz yaklaşmaz. Hatta sanat üzerine kaleme aldığı *Poetika*'da günlük hayatta hoşumuza gitmeyen, zor seyredeceğimiz bir nesnenin, örneğin korkunç görülen bir hayvan ya da cesedin, resmedildikten sonra başka bir nitelik taşıdığından, onu

---

3 Tunalı, *Estetik,* 143.

4 Platon, *Şölen*, trc. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2011), 211 a-b.

5 Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 1999), 598 b.

6 Platon, *Devlet*, 603 a-b, 605 b-c.

7 Platon, *Devlet*, 401 d.

8 Platon, *Timaios,* trc. Erol Güney, Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), 87 c-d.

değerli ve güzel gördüğümüzden bahseder. Ona göre sanatların ortaya çıkmasında doğuştan insan ruhunda olan iki unsur ön plana çıkar bunlar; taklit ve hoşlanmadır.[9]

Aristoteles estetik nesnenin algılayandan bağımsız olan nesnel yönüne de dikkat çeker. Sanat eseri yapılışındaki ustalık ve göze hoş gelen renkleriyle güzel olarak algılanır. Ona göre güzellik, boyutlarda ve düzende yatar, güzel olarak algılanan bir şey ne küçük ne de büyük olmalıdır.[10]

Aristoteles için *mimesis* kavramı taklit edilen şeylerin taklit ettiği şeyi en doğru şekilde yansıtması yanında, izleyende uyandırdığı acıma, korku vb duygularla ruhu aşırılıklardan kurtarmayı da ifade eden *katharsis* kavramıyla da ilişkilidir.[11] Aristoteles *mimesis* ve *katharsis* kavramlarına ahlaki anlamlar da yükler, aynı zamanda doğrulukla da irtibatlandırır. Sanat kuramsal olana değil, etik olana bağlıdır, onun ölçüsü ruhun duygulanımları bakımından göstereceği faydadır.[12] Sonuçta Aristoteles için sanatla amaçlanan şey ruhu tutkulardan temizlemek ki bu ahlaki bir arınmadır.

Güzellikle ilgili araştırmalar Platon ve Aristoteles'ten sonra devam etmiştir. Bu konuda ismi zikredilmesi gereken filozoflardan birisi de hiç şüphesiz, Yeni Eflatunculuğun kurucu filozofu Plotinus'tur (ö. 270). Plotinus'un *Enneadlar*'ının bölümlerinden birisi güzelliği konu alır. Onun felsefesinde ontolojik bir hiyerarşi söz konusudur. *Bir*'den varlıklar belli bir sıra dâhilinde sudur eder. *Bir* en yüce olanı ifade ederken madde en aşağı seviyeyi yansıtır. Güzel, ruha doğrudan doğruya bağlı olan şey, çirkin ise ruha uzak olan şeydir. Salt madde bu yönüyle akıldan pay almadığı, suretten uzak olduğu için çirkindir. Plotinus katılma nedeniyle güzel ile kendinde güzel arasında bir ayırım yapar.[13] Kendinde güzel olan başka hiç bir şey aracılığıyla güzel olmayan manevi varlıklara özgüdür. Plotinus'a göre güzel, simetri, uyum, ritim ve birliği algılayan görme duyusunda, işitmede, hitabet ve müzikte bulunur. Güzelin algılanması ve deneyimlenmesi insanı *Bir*'den uzaklaştırmaz

9 Aristoteles, *Poetika*, trc. Samih Rifat (İstanbul: Can Yay., 2016), 24.
10 Aristoteles, *Poetika*, 33.
11 Aristoteles, *Poetika*, 29, 38.
12 Aristoteles, *Poetika*, 29, 30; Alain Badiou, *Başka Bir Estetik*, trc. Aziz Ufuk kılıç (İstanbul: Metis Yay., 2010), 14.
13 Plotinus, *Dokuzluklar I,* trc. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Aktüel Yay., 2006), 217.

aksine deneyimlenen şeydeki ritim, düzen ve orantı düzensiz olan maddenin aksine *Bir*'e daha çok yaklaştırır.[14]

Daha sonraki dönemlerde estetik arayışlar devam etmiştir. Ortaçağ'da estetik arayışlar dini görüşler ile yakından ilişkilidir. Bu dönemde Batı dünyasında güzeli araştırma konusu yapanların başında Augustinus (ö. 430) gelmektedir. Ona göre bizi nesnelere çeken şey onlardaki güzellik ve câzibedir, bu nesneler incelendiğinde bir bütünlük, uyum ve ahenk ortaya çıkıyor, işte bu uyum ve bütünlük onları güzel yapan şeydir, bu da nesneler arasındaki doğru ilişkilerden kaynaklanır.[15] Thomas Aquinas (ö. 1274) ise iyilik ve güzelliği temelde aynı form üzerinde temellendirir, ikisi kaynak olarak aynıdır. Ancak ona göre iyilik, iştah (appetite) yetisiyle ilgiliyken akıl, kavrama (cognitive) yetisiyle ilgilidir.[16] Aquinas'a göre bir şey güzelse aynı zamanda iyidir. İyi ise varlığın sebebi olarak görülmüştür. Ayrıca güzel kavrama yetisiyle ilgili görülse de Aquinas, güzelliğin konusu olan nesnenin de onu güzel yapan özelliklerinden bahseder, bunlar; bütünlük veya tamlık, orantı veya harmoni, canlılık veya açıklıktır.[17]

Batı dünyasına paralel olarak İslâm düşüncesinde de estetik ve sanat felsefesinin problemlerine temas edilmiştir. Kindî (ö. 260/873), Fârâbî (ö. 339/950), İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ (ö. 429/1037) gibi klasik dönem İslâm filozoflarının bu konudaki çalışmaları mevcuttur. Sayılan filozoflar estetik ve sanat felsefesinin temel konuları olan estetik deneyim ve tutum, duyusal ve aklî algı, estetik nesne, güzellik, iyi, oran, birlik, gibi problemlere değinmişler, matematiğin bölümlerinden birisi sayılan müzik[18] alanına ait risâleler kaleme almışlardır. Klasik dönem İslâm filozoflarının estetik ve sanat felsefesinin temel problemlerini ele alan, sırf bu konulara hasredilmiş müstakil eserleri yoktur. Estetik ve sanat felsefesi konuları daha çok fizik, metafizik, ahlak alanlarını konu alan eselerde ve Aristoteles'in kitaplarına özellikle *Poetika*'ya yazılan şerhlerde işlenmiştir. Günümüzde İslâm felsefesi alanında estetik konusunu işleyen eserler telif edilmesine rağmen henüz yeterli düzeye geldiği söylenemez. Çalışmalar da çoğunlukla isimleri ön plana

---

14 Plotinus, *Dokuzluklar I*, 217-220.

15 Augustinus, *İtiraflar*, trc. Dominik Pamir (İstanbul: Kaknüs Yay., 1999), 84.

16 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros 1947), 33, 945.

17 Aquinas, *Summa Theologica*, 270.

18 İbn Sînâ, *Mûsikî*, trc. Ahmet Hakkı Turabi (İstanbul: Litera Yay., 2013), 1; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, trc. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 129.

çıkmış filozoflar üzerinde yapılmakta, diğer filozoflar ihmal edilmektedir. Bu filozoflardan biriside İbn Miskeveyh'dir, onun estetik ve sanat felsefesini ilgilendiren görüşleri kapsamlı olmasa da, bu alana katkısı hiç de azımsanmayacak niteliktedir. Bu çalışmanın amacı onun güzellik, estetik deneyim, estetik nesnenin ölçütleri ve sanatlar özellikle de müzik ve şiir hakkında görüşlerini ortaya koymaktır.

1. İBN MİSKEVEYH'DE ESTETİK DENEYİM

En başta sorulacak soru belki de şudur: İbn Miskeveyh'de "estetik deneyim" şeklinde ifade edilecek bir deneyim mevcut mudur?

İbn Miskeveyh'de çağdaş estetik anlayışları düzeyinde bir estetik anlayışı olmasa da o döneme has bir estetik algıdan söz edilebilir. İbn Miskeveyh Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) güzel suretin insana etkisini konu alan sorusuna verdiği cevapta, güzelliği bir problem olarak incelediği görülmektedir. Burada İbn Miskeveyh, iki tür güzellik algısından bahseder birincisi ârızî ve cüz'î güzellik, diğeri küllî güzellik algısıdır. Ârızî ve cüz'î olan bireyseldir, bu bireysellik içinde güzel olanı algıladığını iddia eden kişi kendi mizacına uygun olanı güzel görür. Ona göre bu durum duygu ve çeşitli adetlere göre değişir, alınan lezzetler kişiye hastır [19] objektif bir ölçütü yoktur.

İkincisi ki asıl güzellik olarak işlenen küllî güzellik algısı.[20] İbn Miskeveyh'e göre insanlara suretlerin güzel görülmesinin sebebi azalardaki tamlık ve nefse hoş gelen parçalar arasındaki münâsebettir.[21] İbn Miskeveyh bu konuyu nefs-tabiat ve madde arasındaki irtibatla izah eder. Buna göre güzel olanın husule gelmesinde tabiat, madde üzerinde tasarrufta bulunur fakat tabiatın örnek aldığı model nefstir. Nefs ise tamlık, birlik ve uyum konusunda ilahi olanla irtibatlıdır. Madde de kendi içerisinde bulunan istidada ve tutucu kuvvete göre payını alır.[22] Maddedeki

---

19 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, ed. Ahmet Emîn, Seyyid Ahmed Şaqr (Franfurt: İnstitute for The History of Arabic islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty 2000), 143.

20 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 143.

21 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 140.

22 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 141. İbn Miskeveyh'e göre tabiat, cisimleri yöneten ilahi olan akıcı bir kuvvettir. Nefs tabiatı kuşatır, akıl nefsi kuşatır. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asġar*, thk. Salih Azime (Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't- Taḥḳīḳ ve'd-Dirāsāt, 1987), 101, 104.

bazı durumlar nefsin kemaliyle uyuşmazsa burada kusur ortaya çıkar ve güzellik olarak görülmez. Ona göre maddede tabiatın verdiğini tamamen kabul etme istidâdı varsa buna ilaveten suret, madde üzerinde doğru ve münasip şekilde işlenmişse, tabiat ile nefs arasında tam mutâbakât sağlandığı için insan onu görünce ondan hoşnut olur onu güzel görür.

İbn Miskeveyh nefs-tabiat-madde üçgeni arasında bir de sanatı ekler. Ona göre nasıl tabiat nefsi izler ve örnek alırsa, sanat da tabiatı izler ve örnek alır. Sanatçı madde üzerinde tasarrufta bulunurken, tabiata dolayısıyla nefse uygun olan örneğini (tems̱īl) onun üzerine işlediği zaman, aracı olan tabiattan, yaptığı şeyin suretini alır. Sanatçı eserini ortaya koyduğunda onun doğruluğundan ve nefsinde olana ve tabiata uygun olarak kuvveden fiile çıkmasından ötürü sevinir, mutlu olur, iftihar duyar ve hayret içerisinde kalır. Bu durumda tabiat, nefs ile birliktedir. Çünkü onu taklit konusunda sanatın tabiata oranı onu taklit etme konusunda tabiatın nefse oranı gibidir.[23]

Formüle edilirse *nefs/tabiatın onu taklidi=tabiatın nefsi taklidi/sanatın onu taklidi.* Dolayısıyla ikisi arasında eşitlik sağlanmış olur.

İbn Miskeveyh'e göre cisimleri algılayan insan, kendine ve tabiatın verdiğine uygun olan, ayrıca renklerde, ölçülerde ve yapıda birbiriyle uyumlu, âzâları münâsip olan bir suret gördüğü zaman, birliğe karşı arzu duyar, aynen ma'kûllerin düzeyinde olduğu gibi maddeden uzaklaşır, birliğe doğru yönelir, ona iştiyak duyar, onunla tamamlanır. Dolayısıyla onun kaynağı duyular olsa da, onu yücelten duyular değil, yalnız akıldır.[24]

İbn Miskeveyh, estetik deneyimde müzik bahis konusu olduğunda tabiatı devreden çıkarır. Müzik vasıtasıyla elde edilen deneyim diğer sanatlara oranla nefsi daha fazla etkiler. Ona göre tabiatın etkileri çoğunlukla insanlara galip gelse de bazı insanların nefsi yüce (āliyetü'l-himme) ve latif olduğu için müzik dinleme esnasında tabiatın etkilerinden uzak olur. Hatta nefsi taşar (feyḍ), ruhu çıkar ve bazı durumlarda da insanın bu aşırı etkiden dolayı ölmesi dahi vâkî olabilir. İbn Miskeveyh, mûsikî dinlerken onun etkisiyle bayılan ve ölen insanlardan bahseder. Mûsikî dinlerken bayılmanın sebebi, ona göre nağmelere geçen ilahi ahengin

23 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 142.
24 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 142.

kuşatmasıdır. Mûsikî nağmeleri devam ettikçe nefs, tabiatın etkilerinden uzak kalır, nefs etkilenmeye devam eder ta ki mûsikî nağmeleri sona erinceye kadar.[25]

Sonuç olarak İbn Miskeveyh'in estetik deneyimle ilgili bakışı üç faklı yönüyle ortaya çıkmaktadır. Birincisi nefs-tabiat-madde üçgeninde tabiatın ön planda olduğu, tabiatın madde ile nefs arasında estetik oranın belirlenmesinde etkili olduğu boyuttur. Bu boyutta sanatçının müdahalesi, etkisi yoktur. Güzellik, birlik, uyum, nefsten alınan modele ve maddenin yeteneğine göre belirlenir. Ortaya çıkan ürün, nefsi ne kadar çok temsil ediyorsa izleyen karşısındaki etkisi o kadar fazla olur. Bu etki güzellik, kusur, çirkinlik şeklinde ortaya çıkan ve görsel olarak algılanan nesneler üzerindeki etkidir.

İkinci boyut nefs-tabiat-madde üçgeninde tabiat ile maddenin arasında sanatçı yer alır ve burada sanatçı daha çok etkindir. Sanatçı sanatını icra ederken madde üzerinde tasarrufta bulunur, sanatçının ürününün estetik oluşu ilk etapta tabiatın ve dolayısıyla nefsin suretlerinin temsilidir. Sanatçı yapıtında nefsin suretlerini ne kadar çok temsil ve taklit ederse elde edilen ürün o kadar estetik olur. Sanatçı sanatından zevk duyar, hoşnut olur, nadir hissedilen duyguları tadar. Sanatın icrasındaki güzellik, sanatçıda daha üst bir hakikate ulaşır.

Diğer boyut, tabiatın etkilerinden uzak kalınarak elde edilen estetik deneyim ki bu sadece müziğe hastır. İbn Miskeveyh'e göre müzikten duyulan haz diğerlerine oranla daha etkilidir ve ilahi âlemde elde edilen hazlara benzetilmiştir. Ona göre ruhi yetenek olarak İlahî olanı almaya yetkin insan, müziğin etkisiyle dünyalık zevklerin ötesine geçer. Ancak tam tersi bazı tınılarda vardır ki insanı olumsuz yönde etkiler tüyler diken diken olur, nefs rahatsız olur, insan bu halinden hoşnut olmaz.[26]

İbn Miskeveyh'de estetik deneyim yaşanmasına imkân veren ilkelerin kaynağı her ne kadar ilahi âlemde olsa da maddenin de bu deneyim üzerinde etkisi vardır. Yani bu deneyimin oluşmasında maddenin, nefsten alınan sureti alma yeteneğinin tam olması gerekir. O bu konuyu mum ile mühür örneği vererek izah eder. Buna göre eğer mum sureti tam olarak alacak yetkinlikte değilse, örneğin kuru, yaş, katı ya da erimişse, mühür, suret vermeye yetkin olsa da madde almaya

---

25 İbn Miskeveyh, *er-Risāle fi'l-leẕ ẕ āt ve'l-ālām* (Dirāsāt ve Nusūs fi'l-Felsefe ve'l-Ulūm İnde'l-'Arab içinde), nşr. Abdurrahman Bedevī (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye, 1981), 103.

26 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 24.

yetkin değilse, madde o sureti alamaz.[27] Dolayısıyla etki eden kadar etki edilen maddenin de kusurdan uzak olması gerekir.

Buraya kadar İbn Miskeveyh'de belirli bir estetik deneyimin varlığından bahsedildi. Peki, estetik deneyim olarak ifade edilen bu deneyim şeklini herkes yaşayabilir mi yoksa belli bir zihinsel yetenek ve olgunluk mu gereklidir? İbn Miskeveyh insanların zekâ, anlayış, olayları kavrayış, sanatlarda başarı, sezgi gücü (hadṣ), düşünme hızı, ilimlerin inceliklerine vukûfiyet yönlerinden farklı olduklarına vurgu yapar.[28] O, insanları nazari ve ameli yetenekler konusunda dört kısma ayırır:

Teorik ve pratik yönüyle güçlü olanlar.

Teorik ve pratik yönüyle zayıf olanlar.

Teorik yönleri kuvvetli ama pratik yönden zayıf olanlar.

Pratik yönden kuvvetli ama teorik yönden zayıf olanlar.[29]

Gerek sanatları icra etmek, gerekse kavramak, hem teorik hem de pratik alanlarda yetkinliği gerektirir. Bu yetkinliğe sahip olmak ise kültürel bir arka plan gerektirir. Ona göre bazı insanlar nefsi istidadından dolayı yüce etkileri almaya uygundur. İnsanların kavranış yönüyle farklı olmasının temel sebeplerinden birisi de coğrafi bölge farklılıklarıdır. İbn Miskeveyh kendinden önceki düşünürlerin[30] benimsemiş olduğu iklimler anlayışını benimser. Buna göre dünya yedi iklime ayrılmıştır. Akli kavrayış bakımından önde gelen, orta kuşakta yani üç, dört ve beşinci iklim kuşağında yaşayan insanların seviyesidir. Bu kuşaklarda yaşayan insanların algıları, sanatlara karşı becerileri, sezgi gücüyle elde edilen kavrama yeteneği bakımından diğer bölgelere göre ileridir.[31] Fakat bu basit bir coğrafi fiziksel bir etki değildir, bu ayrımla İbn Miskeveyh sanatların oluşmasında fikrî ve kültürel alt yapının da etkili olduğuna işaret eder. Fikrî ve kültürel alt yapı nesilere aktarılır, bu aktarımlar sanatsal faaliyetlerin niteliğini de belirler.

---

27 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 141.

28 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asġār*, 117; *Tehẕ ību'l-aẖ lāḳ* , thk. Nevvāf Cerrāh (Beyrut: Dâru Sâdır, 2006), 54.

29 Müfit Selim Saruhan; *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan* (Ankara: Yayınevi Yay., 2010), 134.

30 David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu (İstanbul: Kabalcı Kitabevi, 2002), 308.

31 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asġar*, 118.

İbn Miskeveyh'e göre her insanın kavrama yetkinliği aynı değildir. Bu yetkinliğin insanın iradesine bağlı olmayan tarafları olsa da insan gelişim ve değişime açıktır. İbn Miskeveyh, *Tehẕību'l-aḫlāḳ* adlı eserinde sık sık insanın değişen ve gelişen yönüne vurgu yapar. Gerek teorik gerekse pratik yetkinlik için insanın sadece bireysel çabası yetmez, devlet ve kurumların da katkısı gerekir. İbn Miskeveyh'e göre yöneticilerin insanlara iki açıdan özen göstermesi gerekir. Birincisi onları akli ilimlere yönlendirmek; ikincisi onları sanat ve bedeni (hissī) işlere yöneltmek. Şehir yöneticisi insanları sadece fikrî ilimlere yönlendirdiğinde hedef tam olarak gerçekleşmez ameli taraf ihmal edilmemelidir.[32]

Sonuçta estetik ve sanatsal mükemmellik: bireyin duyusal ve akli idrakinin sağlıklı olmasına; ilahî olanla irtibatının güçlü olmasına; maddeyle doğru ilişkinin kurulmasına; bu deneyimi elde edecek kültürel ve coğrafi yapının sağlamlığına ve yöneticiler tarafından bireylerin doğru yönlendirilmesine bağlıdır.

2. ESTETİK DENEYİMİN TEMEL KARAKTERİ: BİRLİK

İslam coğrafyasında beliren güzellik ve sanat anlayışının ortak karakterinin hakikat ve birlik arayışı olduğu söylenebilir.[33] Birliğin katılımcı, terkip edici, bütünleştirici yönü vardır fakat aynı zamanda ayırmanın da ilkesidir, her şey biriciktir, başkasının yerine konamaz. Her şey kendi zati birliği ile diğer şeylerden özsel olarak ayrılır. Bu yönüyle birlik, Yüce Birlik'in aşkınlığını, mutlak tekliğini yansıtır.[34] İbn Miskeveyh de birlik arayışı içerisindedir, o bir şeyi güzel görmemizin sebebini, o şeyde mevcut olan, uyum, renkler ve ölçülerdeki dengeye,[35] ahenk, i'tidâl, harmoni, ritim ve düzene[36] bağlamaktadır. Her sanatsal deneyim için bu ölçütler farklıdır. Uyum, denge, i'tidâl görsel deneyimle, harmoni ve ritim müzikle, sertlik, yumuşaklık, gürlük[37] sesle ilgiliyken ölçü ve vezin[38] ise edebiyatla ilgilidir. Bu sayılan niteliklerin hepsi suretlerin kendisinden alındığı modele uygun

---

32 İbn Miskeveyh, *Tehẕ ību'l-aḫ lāḳ* , 55.

33 Titus Burckhardt, *Art of Islam, Language and Meaning: Commemorative Edition* (Indiana: World Wisdom, 2009), 51

34 Titus Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yay., 2017) 138.

35 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 142.

36 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 23.

37 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 22.

38 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 124.

olduğunda ortaya çıkar. Yani nefs, tabiat, sanatçı ve madde arasında oran sağlanmalıdır. Birlik varsa orana ihtiyaç duyulmaz, birliğin olmadığı yerde ise bu birliği yakalayan oranlara gerek vardır. Oranlar ise;

Sayısal/Aritmetik Oran (Nisbetü'l-ʿadediyye)

Geometrik Oran (Nisbetü'l- misēḥiyye)

Biraradalık/Harmonik Oran (Nisbetü't-te'lifiyye)[39]

Bu oranların hepsi birliğin vekilleridir. Birlik evrenin kaynağı olan ilahî varlıkta tam olarak bulunur. İbn Miskeveyh şu hususa dikkat çeker:

"Kendisinde hiçbir şekilde ve hiç bir sebeple ayrılık olmayan *Mutlak Bir*'dir, o, varlıkların en şereflisi, en cömerdi ve en erdemlisidir. Bundan dolayı onda varlığın tamlığı ve zenginliği bulunur… Bunun mukabili olan bir olmayan yani çokluk bulunan, ayrılığın, başkalığın ve farklılığın sebebi olur… Eğer bu çoklukta, varlıkları herhangi bir yönle birlik konumuna getirecek bir sebep bulunursa ancak böylece onun şereften bir payı (ḳısḍ) vardır. Aynı zamanda birliğe bir nispeti vardır."[40]

Dolayısıyla *Mutlak Bir* için herhangi birçokluktan bahsedilemez, çokluk insanın algısına konu olan cismani şeylerde bulunur. Bu cisimlerdeki oran *Bir*'e ne kadar yaklaştırıyorsa, ondan o kadar pay almış demektir. Bunun sonucu nefsin tabiatına uygun oran sağlanmış ve alınan zevk artmıştır. Fakat insanın bu oranları algılayan farklı yetileri vardır. İbn Miskeveyh'e göre cismânî algılar beş kısımdır; dokunma, tatma, koklama, duyma ve görme. Dokunma ve tat alma cismanî duyumların en bayağısı, duyma ve görme ise en mükemmelidir. Bunlardan duyulan lezzet de cisimsel lezzetlerin en mükemmelidir.[41] Dolayısıyla birliğin vekili olan oranları algılamaya en uygun olanlar duyma ve görme organlarıdır. İbn Miskeveyh en bayağı organ olarak dokunma duyusunu zikreder. Diğer duyular için "ittiḥād" kavramını kullanırken dokunma duyusu için sadece bedensel "ittiṣāl"den söz eder.[42]

39 İbn Miskeveyh, *Tehẕ ību'l-aḫ lāḳ* , 78.
40 İbn Miskeveyh, *er-Risāle fī māhiyyeti'l-'adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mahiyat Al-adl li Miskawaih, ed. M. Khan (Leiden: E. J. Brill, 1964) 12, 13.
41 İbn Miskeveyh, *er-Risāle fi'l-leẕ ẕ āt ve'l-ālām*, 99.
42 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 142.

İbn Miskeveyh edebî sanatlarda da birliğin bulunması gerektiğine dikkat çeker, şiir ve edebiyatta yazı tek bir ölçüye sahip olmalı, bitene kadar buna riayet etmeli.[43] Ayrıca bu sanatların ortaya çıkmasını sağlayan unsurlar (aḳd) yerli yerine konmalıdır. İbn Miskeveyh'in ifadeleriyle edebî sanatlarda "düzen oluşturulursa, yani mekânı boş yere doldurmayan ve manaya uygun kelimeyi uygun kelimenin yanına koyarsa dinleyenlere sevimsiz gelmez." [44]

İbn Miskeveyh müziğin nefsleri etkilemesini, yine birliğin vekili sayılan harmonik oranla açıklar.[45] Ona göre ses olarak tezahür eden mûsikî ile âlemin düzeni ve hem rûhî hem de tabiî varlıkları içine alan siyaset arasında önemli ilişkiler vardır. İlahi düzen ve uyum ona göre "Yüce Yaratıcının Feyzi" dir. Nihai amaç olan bu ilahi düzene ulaşmak için çabalayan yalnızca akıl sahibi olan insandır. Ona göre insan beden ve ellere sahip bir varlıktır ancak bu aracıları kullanarak nihayetinde beden ve elleri kullanmayı gerek görmeyeceği bir güce ulaşmayı amaçlar ancak bu durum kolay değildir.[46]

Mûsikî birbirine ulanmış sessizliklerden mürekkeptir, sessizlikler de tefekküre alan açar.[47] İbn Miskeveyh mûsikî ile kozmik âlem arasındaki irtibatı ele aldığı yerde hakiki ve salt lezzet ile sükûn arasında bağ kurar. Ona göre tabii varlıklarda hareket değerliyken ilahi varlıklarda ise sükûn değerlidir. İlahi âlem salt sükûndur. Hareket, dönüşüm ve değişimin niteliği iken sükûn ise hakiki varlığın niteliğidir.[48] Musiki namelerle ulaşılan harmonik birlikle nefs, sukuna erer, bu durumda mikro alemle makro alem bütünleşir.

Sonuçta İbn Miskeveyh güzel olanın nesnel ölçütlerle belirlendiğine dikkat çeker, yegâne ölçüt de birliktir. Birlik genel olarak soyut bir ölçüttür ve hakiki birliğin fiziki alemde elde edilmesi zordur. Onun için oranlara ve ölçülere başvurmalıdır. Oranlar ve ölçüler ise matematik ve geometri ilimleri yoluyla elde edilir, sayılar çokluk içinde birliğe ulaşmakta araçtırlar.

---

43 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 124.
44 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 23.
45 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 162.
46 İbn Miskeveyh, *er-Risāle fi'l-leẕ ẕ āt ve'l-ālām*, 102.
47 Oliver Leaman, *İslam Estetiğine Giriş*, trc. Nuh Yılmaz (İstanbul: Küre Yay., 2004), 156; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Mâneviyatı*, trc. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yay., 1992), 207.
48 İbn Miskeveyh, *er-Risāle fi'l-leẕ ẕ āt ve'l-ālām,* 102.

3. SANATLARIN VE ÜRÜNÜN ORTAYA ÇIKMASINDA AMELÎ VE NAZARÎ ALAN

İbn Miskeveyh dönemi kullanılan sanat kavramı bugünkü kullanılan anlamdan bir hayli farklıdır. Örneğin, şiir, mimarlılık, edebiyat, metafizik gibi alanların yanı sıra ahlak ilmi, mantık, arûz, nahiv, hitâbet, savaşçılık, binicilik, semercilik[49] gibi alanlar da pratik beceri isteyen sanatlar olarak görülmüştür.

İbn Miskeveyh sanatları ikiye ayırır: Birincisi gayesi sadece ilim olan sanatlar ki bu sanatlarla gerçek idrak edilir ve doğru bulunur. Bu sanatlarla güzel amellere ulaşılır. Bunlar hakikî hikmet olarak isimlendirilir. [50]

İkincisi, kendisinden fayda sağlanılan sanatlar ki bunlar mecazî hikmet olarak isimlendirilir. Yaratıcılığın ortaya çıkması için ince düşünmeye ihtiyaç vardır. Bu sanatlarla kolaylık sağlanır, işler yürütülür. Dolayısıyla bir taraf teorik iken diğer taraf pratik alandır. İbn Miskeveyh bilme ve yapma arasındaki irtibata dikkat çeker. Ona göre insanda iki mükemmellik vardır; biriyle bilgiye yönelirken diğeriyle uygulamaya, düzenlemeye ve sıralamaya yönelir. Bilmeye yönelik olan suret hükmünde, yapmaya yönelik olan ise madde hükmündedir. Biri olmadan diğeri tamamlanamaz, ilim başlangıç iken uygulama onun tamamlanmasıdır. Ona göre, bütünlenmeyen başlangıç zayi olurken, başlangıçsız bütünleme de imkânsızdır. Zira amaç ve mükemmellik öz olarak aynı şeydir bunlar ancak ve ancak bir birinden izafî olarak ayrılır. Fiil haline çıkmadan önce amaç iken fiil haline çıktıktan sonra mükemmellik olur. Örneğin mimar evi planlıyor, o evin unsurlarını, terkiplerini ve diğer özelliklerini biliyorsa bu amaç, eseri tamamlayıp fiil haline getirince de mükemmellik olur.[51]

İbn Miskeveyh'e göre sanatın icrasında alıştırma, deneyim olursa o zaman sanat olur, sadece ilim ve marifete bakılıp sürekli olarak çalışma ve alıştırmalarla

---

49 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl* 284; *et-Tertībü's-sa'ādāt ve menāzīlü'l-'ulūm, ed.* Ebû'l Kasım İmami, Ganjiinah-i Baharistan: majmu'ah-'i 18 risalah dar mantiq, falsafah, kalam ve irfan, Tahran: Sazman-i Chap va Intisharat-i Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami, 2000, 108, 119. İbn Miskeveyh'e göre sanatlar konularına göre hiyerarşik bir dizilim içerisindedir. Örneğin malzemesi hayvan derileri olan tabaklık sanatı uğraştığı cevher oranında değerlidir. Oysa derece olarak üstün cevhere sahip olan insanın tedavî edilmesini sağlayan dolayısıyla insanla meşgul olan tıp sanatı ise derece olarak tabaklık sanatından üstündür. Diğer sanatlarda buna benzer olarak derecelendirilir (*Tehẕ ību'l-aḫ lāḳ* , 34).

50 İbn Miskeveyh, *et-Tertībü's-sa'ādāt ve menāzīlü'l-'ulūm,* 116.

51 İbn Miskeveyh, *Tehẕ ību'l-aḫ lāḳ* , 36.

desteklenmezse, sanattaki maharetten bahsedilemez. Ona göre sanatçı demek aynı zamanda sanatında mâhir olan demektir.[52] İnsanın mükemmelliği bilme konusu olan şeyin bütün 'araz ve sonu gelmez özelliklerini bilmek değil zaten bu olanaksızdır, arazları ve zatları içine alan tanımlarını bilmekle olur.[53] Başka bir deyişle o sanatları ilahî bir kapsayıcılıkla bilemez ancak belli yönlerini ve sınırlı kurallarını bilebilir.

Bunlara ilaveten İbn Miskeveyh, Aristoteles'i takip ederek, var olan her şeyin ereksel yönelimine dikkat çeker. Sanatta teorik ve pratik alanlar arasında irtibatın sağlanmasının yanı sıra bir de amaç vardır. Örneğin Kılıç her şeyden önce bir nesnedir, belirli ilim ve teknikle yapılmıştır, insan ürünüdür aynı zamanda bir amacı barındırır. İbn Miskeveyh'e göre kılıçların en üstünü ve iyisi, keskinlikte, kesici ve biçicilikte yapılış amacındaki mükemmelliğe uygun olan kılıçtır. Kendisini diğer varlıklardan ayıran cevherine ne kadar uygunsa mükemmelliği de o orandadır.[54] Dolayısıyla teorik ve pratik alanın uyumu en mükemmelin ortaya çıkmasını sağlarken, mükemmelliğe götürecek rotayı ise o şeyin tabiatındaki gaye belirler.

4. İBN MİSKEVEYH'İN MÜZİK VE ŞİİRE BAKIŞI

4.1. Müzik

İslâm estetiğinde genelde sanatla ilgili özelde ise müzikle ilgili iki ana kurama işaret edilir. Bir tarafta Fârâbî ve İbn Sînâcı müzik kuramı diğer tarafta Kindî ve İhvân-ı Safâcı müzik kuramı. Fârâbî ve İbn Sînâ diğer kuramın aksine yeni Eflatunculuğa sıkı sıkıya bağlı değildir ve onların yaklaşımlarını müziğe taşımamışlardır. Kindî ve İhvân-ı Safâ'da ise müzik, Pisagorcu teorilerle, aritmetiksel ve semavi bakış açısıyla ilgilidir. Ayrıca kaynağı semavi ve konusu nesneldir. İhvân-ı Safâ'ya göre müzik yukarı âlemin yansımasını barındırır ve ruhi yetkinliğin imkanını içerir. Kindî'de ise müzik, ahenk ve düzeni ifade eder, fiziksel olan ile psikolojik olanı birbirine bağlar ve bu özelliğinden dolayı ruhi tedavi amaçlı olarak kullanılır.[55] Buna karşılık Fârâbî ve İbn Sînâ sesin ritim ve düzeninin insana verdiği haz açısından ele alır. Bunlara göre ayırım, sesten haz almamızı sağlama şeklidir.

52 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 273.
53 İbn Miskeveyh, *Tehẕ ību'l-aẖ lāḳ* , 36.
54 İbn Miskeveyh, *Tehẕ ību'l-aẖ lāḳ* , 16.
55 Oliver Leaman, *İslam Estetiğine Giriş*, trc. Nuh Yılmaz (İstanbul: Küre Yay., 2004), 153.

Yani Kindî ve İhvân-ı Safâ'ya göre öncelikli olan müziğin neyi yansıttığı sorunu iken, Fârâbî ve İbn Sînâ için bizim için ne yaptığı sorunudur.[56] Bu hususta İbn Sînâ *Mûsikî* kitabının girişinde şu hususa dikkat çeker:

"Burada gök cisimleri ve insan nefsinin huyları ile müzikal ses aralıkları arasında kurulan benzerliklere iltifat etmeyeceğiz, zira bu görüş; ilimlerin konularını birbirinden ayırt edemeyen asli olanla olmayanı birbirinden farklı görmeyen, felsefeleri eskimiş bir grubun yoludur"[57]

İbn Miskeveyh'in müziği ele alışı İhvân-ı Safâ'nın tâbi olduğu ekole daha yakındır. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre matematiğin bölümlerinden biri olan mûsikîyle amaç şarkı okumak ya da herhangi bir enstrümanı icra etmek değildir. Onunla amaç kâinatın tınısını oluşturan oranların ve birliğinin bilgisini edinmektir.[58]

İbn Miskeveyh müziği diğer sanatlardan ayırır. Ona göre müzik felsefeyle uğraşanların öğrenmesi, alması gereken dört ilimden biridir[59] müziğin Arapça karşılığı "semâ"dır. Arapçada "semâ" sözcüğü rastgele kullanılan bir sözcük değildir, hem dinleme hem de işitme anlamına gelir ve manevi kategoriye dahil olan bütüncül bir tecrübedir.[60]

İbn Miskeveyh mûsikî ile kozmik âlem arasındaki irtibat kurar.[61] O, her ne kadar müziği ilahi ahenkle ilişkili olarak ele alsa da işitilen seslerin de nefsi etkilediğine değinir. Ona göre insan, tatlı, yumuşak, gürlük gibi nefse tesir eden[62] seslerle muhatap olur. Zira nefs hem etkileyen hem de etkilenendir. Nefs ve beden birbiriyle iç içe geçmiştir, her biri bir birini etkiler, nefsin hali bedenin mizacını etkiler, beden de aynı şekilde nefsin halini etkiler.[63] Nefse hoş gelenler ise nefsin tabiatına uygun olan mutedil seslerdir.[64] Nefsin tabiatında uygun olmayan sesler orantı ve ritimden uzak olan seslerdir, insan orantıdan uzak olan sesleri duyunca da etkilenir fakat bu rahatsız edici bir etkilenmedir.[65]

---

56 Leaman, *İslam Estetiğine Giriş*, 154.
57 İbn Sina, *Mûsikî*, 1.
58 İhvan-ı Safa, *Risâleler*, 131.
59 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 162.
60 Oliver Leaman, *İslam Estetiğine Giriş*, 154.
61 İbn Miskeveyh, *er-Risāle fi'l-leẕ ẕ āt ve'l-ālām*, 102.
62 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 22.
63 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 232.
64 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 231.
65 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 24.

İbn Miskeveyh mûsikînin etkisi ile nefsin güç kazanıp tabii olaylardan yüz çevirerek Faal akla doğru yönelmesini karşılaştırarak izah eder. Her iki durumda da nefs tam bir sükûnet içerisindedir ve olduğu halden lezzet alır. Ona göre Yaratıcı müzikle bu yüce lezzetlerden nefsi bir nebze olsun tattırmak suretiyle lütufta bulunmuştur. Bu lütfun amaçlarından biri de insanın diğer dünya nimetleri ile uhrevi lezzet arasında karşılaştırma yapması içindir.

İbn Miskeveyh'e göre mûsikî ile alınan lezzet, diğer dünyevî lezzetlerden farklıdır ve şu ayeti hatırlatır: "Takva sahipleri cennetlerde ve ırmakların kenarlarında, Yüce Allah'ın huzurunda hak meclisindedirler" (el-Ḳamer 54/55). Ona göre ayette geçen durum ile mûsikîyle ulaşılan durum arasında mertebe farkı vardır fakat bu ilahi lezzetlere de en yakın olanı müzikten alınan lezzettir. [66]

Bunlara ilaveten İbn Miskeveyh'e göre nefsi ritim yoluyla uyaracak olan müziğin icrası ya sırf bedeni organlarla yapılır ya da beden dışında bu ritmi yakalayan bir aletle yapılır. Bedenî organlar eğer amaca uygun olarak kullanılmazsa ayrıca hislere yönelik ve tam olanın değil, kusurlu olanın peşinde olursa icra edilen müzik çirkin ve müstehcen olarak isimlendirilir.[67] İbn Miskeveyh zamanının toplumunu eleştirerek mûsikîyle elde edilmek istenen şeyi şehvet olarak algıladıklarını ve bu alışkanlığın dışına çıkmak gerektiğine dikkat çeker.[68] Bunun tam tersi olarak onun amacı duyusal algıdan yola çıkıp ilme varmak olunca, müzik yoluyla onda hikmet belirir. Birliğin vekili olan çeşitli oranlar ortaya çıkar.[69] Bu oranların bazılarını kabul etmeye nefs daha yakındır, İbn Miskeveyh eskilerin "nefs harmonik orandan mürekkeptir" sözüne dikkat çeker. İyi müziği oran ve ritim belirler. Ayrıca müzisyen nefsin muvaffak kalacağı bu sesleri birbirine eklemekten daha fazlasını yapmaz. [70]

Diğer taraftan insan, alet kullanarak da müziğin nağmelerini elde eder.[71] İnsanın kullandığı bu aletler yardımıyla harmonik oran daha bariz belirir. Bu aletler vasıtasıyla insanın fazla çaba harcamaksızın doğru ritmi yakalaması kolaylaşır. Ona göre, müzisyenler kategorilerden niceliğin temsillerini kullanarak mu'tedil

66 İbn Miskeveyh, *er-Risāle fi'l-leẕ ẕ āt ve'l-ālām*, 103.
67 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 162.
68 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 163.
69 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 22, 162.
70 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl, 22*, 23.
71 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, 163.

olanı elde ederler. Fakat müzikle ilgili bazı nitelikler de vardır ki bunlar da temsil edilmelidir. Yani "doğru harmonik oran" nitelik ve niceliğin temsilleriyle oluşur. Fakat nicelik anlaşılmaya daha uygundur. Bundan dolayı müzisyenler niteliği nicelikle temsil ederler.[72]

İbn Miskeveyh döneminin müzik enstrümanlarından biri olan udun harmonik oranın elde edilmesinde etkili olduğuna işaret eder. Çünkü ona göre onun teli dört tabiattan mürekkep olarak dörttür, onda ezgileri ayıran ince bir hesap vardır. Bunun yanı sıra filozofumuza göre âlemdeki nağmelerin hepsi ancak taklit ya da simge olabilir.[73]

Sonuç olarak İbn Miskeveyh'e göre müzik, diğer sanatlardan faklıdır, ondan alınan haz ilahi hazlara benzer, müziğin icrasında ortaya çıkan harmonik oran birliğin vekilidir, birliği temsil eder.

4.2. Şiir

İbn Miskeveyh eserlerinde şiirlere bolca yer vermesine rağmen, şiirin sadece olumlu yönlerine değil ve olumsuz etkisine de dikkat çeker. O şiiri reddetmez, tarihi bilgilerle desteklenmiş iyi alışkanlıklar kazanmayı konu alan şiirlerin çocuklara öğretilmesi gerektiğine dikkat çekerken, bayağı şiirlerden, konusu aşk ve âşıklar olan şiirlerden gençlerin uzak durmalarını ve bu şiiri yazanların ince ruhlu (rikḳātü't-tāb) kimseler olduğu düşüncesinden uzak tutulmaları gerektiğine işaret eder.[74] Şiirlerde nefsi tahrik etmek için tertiplenmiş hilelerin kullanıldığına dikkat çeker.[75] İki Arap şair İmrü'l-Kays ve Nâbigâ'yı örnek vererek bu gibi şairlerin şiirlerinden çocukların uzak tutulmasını önermektedir.[76] İbn Miskeveyh insanı ayartan hileleri kullanan şiirlerin toplumda kötülüğün oluşmasının sebeplerinden birisi olarak görür, bundan dolayı akıl yoluyla şiirin kontrol edilmesi gerektiğini, şeriat yoluyla kısıtlanması gerektiğini ve siyaset yoluyla da engellenmesi gerektiğine dikkat çeker.[77] Sunuçta İbn Miskeveyh için gerek müzik gerek şiirde ortaya çıkan ürünün estetik değeri, ahlaki değerlerle tevhîd ilkeleriyle uyuşmalı, estetik değeri ahlaki değer belirlemelidir. Şiire Platon ve İbn Miskeveyh'in itirazları farklı

72 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 232.
73 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 163.
74 İbn Miskeveyh, *Tehẕ ību'l-aḫ lāḳ* , 46.
75 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 163.
76 İbn Miskeveyh, *Tehẕ ību'l-aḫ lāḳ* , 42.
77 İbn Miskeveyh, *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl,* 163.

gerekçelere dayanır. Platon şiire matematik gibi bağlantı kurmadığı ve çıkarım yapmadığı[78] gerekçesiyle itiraz ederken, İbn Miskeveyh'in itirazı ise salt ahlâkîdir.

SONUÇ

İbn Miskeveyh günümüz estetik konularının başında görülen estetik deneyim ve güzellik konusunu ele almış ve bir problem olarak incelemiştir. O güzellik konusunu nefs ve madde arasında gördüğü ilişki ile izah etmiştir. Güzel olanın algısının ikili yapısına dikkat çeker, yani güzel bir tarafta manevi olanla ilgiliyken diğer tarafta maddi olanla ilgilidir. Sadece manevî ve ilahî olan, güzel olanı belirlemez, maddenin alma yeteneği de güzelin belirleyicisidir. Maddî olanla manevî olan birbirinden keskin çizgilerle ayrılmaz. Bu iki alan arasındaki uyum güzelin belirleyicisidir.

İbn Miskeveyh sadece güzeli algılayan öznenin niteliklerini değil, nesneyi güzel kılan unsurların ne olduğuyla da meşgul olmuş, bu konuda bazı ölçütlerden bahsetmiştir. Birlik, en temel ölçüttür, birlik ilahî âlemin karakteri iken tabiat âleminde ise onu temsil eden oranlara başvurulur. Tabiât âleminde güzeli, birliğin vekili olan oranlar belirler. Zira nesne oranlar yoluyla birliği ne kadar çok temsil ediyorsa o kadar güzeldir. İbn Miskeveyh'in bir ve birlik vurgusu İslamın Tevhîd öğretisininin tezâhürü olmakla birlikte Yeni Eflatuncu etkileri de yansıtır gözükmektedir.

İbn Miskeveyh sanatın ortaya çıkışındaki teorik ve pratik unsurlar arasındaki irtibatın sağlanması gerektiğine dikkat çekmiş, ikisinden birisinin eksik olmasının istenilen gayeye ulaşma konusunda yeterli olmayacağını belirtmiştir. Estetiğe konu olan nesne, teorik ve pratik alanın birbirini tamamlamasının sonucudur ama aynı zamanda amaçsallık da taşır. Amaçsallık ilahî olana gönderme yaptığı gibi kişinin bilincine de gönderme yapar.

İbn Miskeveyh şiirin olumlu etkilerinden bahsetmesine eserlerinde şiire bol bol yer vermesine rağmen, duyusal âlemi konu alan şiirin insanı şehevî tarafa doğru ayartan bir etkinlik olabileceğine de dikkat çekmiştir. Müzik konusunda ise İhvân-ı Safâ ile paraleldir. İbn Miskeveyh'in müzik görüşü, evrenin mükemmel şekilde müzikal bir uyum içinde olduğunu iddia eden Pisagorcu teorilerle uyuşur.

---

78 Badiou, *Başka Bir Estetik*, 14.

KAYNAKÇA

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros, 1947.

Badiou, Alain. *Başka Bir Estetik*, trc. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Burckhardt, Titus. *Art of Islam, Language and Meaning: Commemorative Edition.* Indiana: World Wisdom, 2009.

Burckhardt, Titus. *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat*. trc. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yay., 2017.

Aristoteles. *Poetika*. trc. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 2008.

Augustinus. *İtiraflar*. trc. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

De Bolla, Peter. *Sanat ve Estetik*. trc. Kubilay Koş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

İbn Miskeveyh. *er-Risâle fî mâhiyyeti'l-adl*. An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mahiyat Al-adl li Miskawaih. ed. M. S. Khan. Leiden: E. J. Brill, 1964.

İbn Miskeveyh. *et-Tertībü's-saʿādāt ve menāzīlü'l-ʿulūm*. ed. Ebû'l Kasım İmâmî. Ganjiinahi Baharistan: Majmuʿah-'i 18 risalah dar mantiq, falsafah, kalam va irfan. Tahran: Sazman-i Chap va Intisharat-i Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami, 2000.

İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-asġar*. thk. Salih Azime. Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Taḥḳīḳ ve'd-Dirāsāt, 1987.

İbn Miskeveyh. *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*. ed. Ahmet Emin, Seyyid Ahmed Şaqr. Franfurt: Institute for The History of Arabic Islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty, 2000.

İbn Miskeveyh. *er-Risāle fi'l-leẕẕāt ve'l-ālām* (Dirāsāt ve Nusūs fi'l-Felsefe ve'l-Ulūm İnde'l-ʿArab içinde). nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-ʿArabiyye, 1981.

İbn Miskeveyh. *Tehẕību'l-aḫlāḳ*. thk. Nevvaf Cerrah. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.

İbn Sînâ. *Mûsikî*. trc. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İhvân-ı Safâ. *Risâleler*. trc. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Leaman, Oliver. *İslâm Estetiğine Giriş*. trc. Nuh Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları, 2004.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Sanatı ve Mâneviyatı*. trc. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Platon. *Devlet*. trc. Sebahattin Eyuboğlu, Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.

Platon. *Şölen*. trc. Sabahattin Eyüpoğlu, Azra Erhat. İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2011.

Platon. *Timaios*. trc. Erol Güney, Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları 2001.

Plotinus. *Dokuzluklar I*. trc. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları, 2006.

Ross, David. *Aristoteles*. trc. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu. İstanbul: Kabalcı Kitabevi, 2002.

Saruhan, Müfit Selim. *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı Âlem ve İnsan*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1035-1060

Özdenetimde Din Eğitiminin Etkisi

The Effect of Religious Education on Self-Control

Şakir Gözütok
Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.
Professor, Van Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology, Department of Education of Religion.
Van, Turkey
sgozutok@yahoo.com
ORCID ID https://orcid.org/0000-0001-7232-6729

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 18 Eylül/September 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1035-1060
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.338632
Atıf/Cite as: Gözütok, Şakir. "Özdenetimde Din Eğitiminin Etkisi-The Effect of Religious Education on Self-Control". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1035-1060. doi: 10.18505/cuid.338632.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Özdenetimde Din Eğitiminin Etkisi

Öz: Çağdaş kriminolojinin gündeme taşıdığı Özdenetim/Self-Control kavramı, asrımızda gittikçe yükselen suç oranlarının toplumun huzurunu kaçırmasına karşılık, suçları önlemede ve öfke kontrolünü önceleyen bir işlev görmek üzere ortaya konulmuştur. Bu alanda yapılan çalışmalar da genelde suçu önlemek için bir nevi eğitim alanında erken alınması gereken tedbirleri ihtivaya yöneliktir. Bazı ülkelerde Sosyal ve Duygusal Öğrenme (Social and Emotional Learning) programlarının, karakter eğitimi, şiddeti önleme, uyuşturucuya karşı önlem alma ve okul disiplini gibi alanlarda kullanıldığını görmekteyiz. İslam âleminde, ilk dönemlerden itibaren kişinin kendini kontrol etmesi, imanî bir mesele olarak ele alınmış ve işlenmiştir. Birçok ayet ve Resulullah'ın sözleri, kişinin kendini kontrol etmesine, duygularını ve öfkesini yönetmesine yöneliktir. Allah'ın sevgisini ve rızasını kazanmanın bir yolunun, nefis kontrolünden geçtiği inananlara bildirilmiştir. İslam tasavvufunun ana temalarından biri, nefis kontrolü meselesidir. Dolayısıyla İslam eğitim anlayışında kendini kontrol ana konulardan birini teşkil etmektedir.
Anahtar Kelimeler: Eğitim, Öğretim, Özdenetim, Din Eğitimi, İslam.

The Effect of Religious Education on Self-Control

Abstract: The concept of Self-Control carried by contemporary criminology has been put forward in order to catch up with increasing crime rates in society, to prevent crime, and to function in anger control. Works done in this area also include measures that must be taken early in the course of a kind of education to prevent crime in general. we see that in some countries Social and Emotional Learning programs are used in areas such as character education, prevention of violence, anti-drug measures and school discipline. In the Islamic world, the self-control from the earliest times has been dealt with and dealt with as a religious matter. Many of the verses of God and the words of the Prophet are directed at controlling one's self, controlling one's emotions and anger. It has been reported to believers that a way of earning God's love and compassion is self-control. Despite being encouraged by various Islamic sciences, one of the main themes of Islamic mysticism is self-control. Therefore, Islam is one of the main subjects of self-control in education understanding.

Keywords: Education, Teaching, Self-Control, Religious Education, Islam.

SUMMARY

In the early 1990s, Michael R. Gottfredson and Travis Hirschi's "General Theory of Crime" made considerable progress in the theory of control theory and demonstrated remarkable results based on experiments. Along with these, we see that in some countries Social and Emotional Learning programs are used in areas such as character education, prevention of violence, anti-drug measures and school discipline. In 2002 UNESCO undertook the introduction of this program in order to serve the above purposes and sent letters to the education ministries of approximately 140 countries. Today, there are studies aiming to educate the sensation itself instead of using emotion to train.

Self-regulation refers to being able to control our emotions and manage them. Some emotions develop over time during the child's brain and biological development and reach maturity level when the development of the nervous system is complete. Pratt and some other researchers found that communalization with parents and neighbourhood conditions predicted the diversity of self-control. They argue that community-level control and socialization are equally important factors contributing to the development of self-control. It has been seen as a virtue for the liberation of man's self and his desires. This virtue was met with the term *Sophrosyne* in ancient Greek, which means that "one lives his life diligently and intelligently; harmonious balance and wisdom." The Romans and the old Christian church have called it *Temperantia*, restricting emotional excesses. The subject of self-control and balancing of emotions is also studied in Islamic religion under the name of "Nafs Struggle".

In fact, beliefs are emotional patterns. In order for human beings to be able to place their thoughts and beliefs in their native place, they have to be transformed into emotional patterns. For example, "goodness is good to do" expresses a thought. To add the emotional dimension to it, it must be reinforced by confirming that it is nice to do good to people. Emotions that begin to direct man's behaviours certainly shape him according to a reference value. These reference values or, in other words, standard values are determined and imposed by religions or are derived from the moral code of the community. Some scholars have also defined religion as a moral field that regulates psychological and behavioural tendencies by rewarding grieving actions and punishing those who are contrary to common

good. Therefore, religion also includes moral concepts; it also affects supernatural thoughts. It is thought that religion, in turn, arouses beliefs and attitudes that prevent personal violence, impiety and dishonesty.

In fact, what we call conscience is that the external control power (God, parents, teachers, society, etc.) becomes an internal control mechanism. To put it more precisely, it means internalizing these values of powers that represent authority that imposes external controlling thoughts and emotions. Therefore, our conscience in the social and physical environment constitutes the conscience of the things we have developed and the accusations that we have developed. The development of conscience in a person is also linked to the development of education and responsibility he has received.

The main goal of religious education is to place the belief in God and to adopt and sustain a whole of values based on God's existence. For a person to know and feel the presence of a person who always sees and controls him will always lead him to a more controlled and supervised life. He who believes that God sees and hears people and that he will be punished or rewarded according to his bad and good behaviours, of course, seeks to control himself. Because in the method of reward and punishment, the aim is to create a mental condition for him by encouraging and loving something. Also, as a result of this operation, the brain learns to set limits on behaviour. This is conscious behaviour. Since consciousness is the information we have about ourselves, we are consciously observing and studying ourselves. The thing that distinguishes human beings from other beings is that they are aware of what they are aware of and that they realize it. If we did not have such a property, it would not be moral and we could not control ourselves.

We can only find ourselves in ourselves and without any intermediary. These tools are not only scientific instruments, but also five senses, imaginations and thoughts, which are tools of the mind. Besides, when we add the ability of a person to evaluate and observe himself as an external object, wisdom can be understood when God suggests that we should think about our own nafs. The conscious person who thinks about himself is the one who takes charge of himself and accounts for his soul. To address this, the Messenger of God said: "The wise man, (in this world), draws his soul into account and works for the post-mortem; and if he is weak, he will obey God's will and ask for God." The Messenger recommends that a person be curled into himself and think and perceive about the soul, with

the following words: "Do not go round with your heart, multiply your condolences and cry." Of course, many arguments have been put in place to ensure that self-control of the person in religious life is ensured. One of these is a feeling. Because the sense of shame requires to be embarrassed by other people, and to behave oneself. The Messenger, when he saw someone among *ansar* counselling to his brother about the modesty, said, "Certainly, it is by faith." Because the feeling of embarrassment is fed by the fear that the deprivation of social good will live on man. In personal relationships, a person is bound to put a limit on his behaviour in order not to offend others. The sensation of emotion is a feeling of emotion recorded in the frontal area of the brain, covering the social skills. The opposite of shame is insensitivity, impudence and irresponsibility.

GİRİŞ

Kendini kontrol veya "özdenetim" dediğimiz olgu, aslında çağdaş kriminoloji[1] literatüründe önemli bir konudur. Kriminolojide, yakın geçmişte özdenetim ile ilgili çalışmalar, kendi kendini kontrol etmeyi etkileyen faktörlere odaklanmıştır. Kişisel kontrol ayrıca, psikolojide insan davranışını belirleyen önemli bir kavramdır. Eğitim alanında müfredatlarının önemli bir hedefi, kendini kontrolün geliştirilmesiyle ilgilidir. Günümüzde psikoloji ve eğitim biliminde de, kendi kendine kontrol oluşumu (özdenetim) ile ilgili çalışmalar devam etmektedir.[2] Bunlara ayrıca "Duygusal Okuryazarlık" adı altında bazı kurslar ve programlar da eklenmiştir.

1990'lı yılların başlarında, Michael R. Gottfredson ve Travis Hirschi'nin[3] "Suç Genel Teorisi", kontrol teorisi geleneğinde önemli ilerlemeler sağlamış ve deneylere dayalı dikkat çekici sonuçlar ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın bir sonucu olarak, teorinin çekirdek önermelerine destek verildiğini gösteren geniş bir literatür de ortaya çıkmıştır. Özellikle araştırmalar, düşük öz kontrolün çeşitli ceza ve davranış biçimleri de dâhil olmak üzere, bir dizi olumsuz sonuçların kuvvetli bir tetikleyicisi olduğunu göstermektedir. Nitekim Gottfredson ve Hirschi, teorilerini

1 Kriminoloji, Latince "crimen" (suç) ve Yunanca "logia" (bilim) kavramlarından oluşan ve "suçbilim" olarak çevrilen bir kavramdır.

2 Hasan Buker, "Formation of Self-control: Gottfredsob and Hirschi's General Theory of Crime and Beyond", *Agression and Violent Behavior* 16 (2011) 265.

3 Michael R. Gottfredson ve Travis Hirschi, *A General Theory of Crime* (Standford: Standford University Press, 1990).

yalnızca zaman ve mekâna bağlı olarak her türlü suçu açıklamakla kalmayıp aynı zamanda sapma biçimlerini açıklamak için bir çerçeve olarak ortaya koymuşlardır.[4]

Bunlarla birlikte bazı ülkelerde sosyal ve duygusal öğrenme (Social and Emotional Learning) programlarının, karakter eğitimi, şiddeti önleme, uyuşturucuya karşı önlem alma ve okul disiplini gibi alanlarda kullanıldığını görmekteyiz. Unesco, 2002 yılında yukarıdaki amaçlara hizmet verebilmek için bu programın tanıtımını üstlenmiş ve yaklaşık 140 ülkenin eğitim bakanlıklarına mektup göndermiştir.[5] Aynı zamanda bu meyanda uzmanlar, Freud'un "keyif ilkesi" ve "gerçeklik ilkesi" diye isimlendirdiği ilkelerinde de, kendi kendini kontrol (özdenetim) kavramı için bir temel oluşturmaya çalışmışlardır.[6]

Günümüzde eğitmek için duyguyu kullanmak yerine, bizzat duygunun kendisini eğitmeyi hedef alan çalışmalar da mevcuttur. Bütün bunlar, ergen yaştakilerin sigara ve alkol gibi kötü alışkanlıkları edinmesi, madde bağımlılığı, küçük yaşta hamilelik, okulu terk edenlerin çoğalması gibi olumsuz davranışların artmasıyla birlikte, gittikçe artan şiddet karşısında dürtü kontrolü, öfkeyle baş etme ve sosyal zorluklara çözümler üretmek gibi önlemlerle müdahale yöntemlerinin öğretilmesini esas almaktadır.

Bu çalışmalar son yıllarda özdenetim dediğimiz kendi kendini kontrol konusunu, bilimsel bir bakış açısıyla gündeme getirmiştir. Öz-denetim (self control), sosyal bilimler alanında son dönemlerde en çok incelenen konulardan biridir. Amerika'da geçen yıl gözden geçirilen psikoloji makalelerinin % 3'ünden fazlası, "kendi kendini kontrol" anahtar sözcüğüyle ya da yakından ilişkili terimlere atıfta bulunulduğu tespit edilmiştir.[7]

Bütün buu çalışmalar, özdenetim konusunun içinde bulunduğumuz yüzyılın son dönemlerinde işlenip incelendiğini göstermektedir.

---

4 Michael D. Reising and Travis C. Pratt "Low Self-Control and Imprudent Behavior Revisited", *Deviant Behavior*, 32 (2011): 589, 590.

5 Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, Çev: Banu Seçkin Yüksel (İstanbul: Varlık Yay., 42. Baskı, 2016), 9.

6 Buker, "Formation of Self-control", 266.

7 Angela L. Duckworth, "The Significance of Self-Control", http://www.pnas.org/content/108/7/2639, 12.06.2017 (11.41).

1. KENDİNİ KONTROL (ÖZDENETİM/SELF CONTROL)

Aile hayatı, bize ilk duygusal dersleri veren okuldur. Yakın ilişki potasında kendimizi nasıl göreceğimizi ve başkalarının bizim hislerimize ne şekilde tepki vereceğini; bu hisler hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğini ve tepki verirken ne gibi seçeneklerimiz olduğunu; umutları ve korkuları nasıl okuyup ifade edeceğimizi[8] çoğunlukla ailede öğreniriz. Bu bakımdan bazı anne ve babalar, üstün yetenekli duygusal öğretmenlerdir, maalesef bazıları ise bu konuda oldukça başarısızdırlar.

Özdenetim ya da kendini kontrol, duygularımızı kontrol edebilme ve onları yönetebilmeyi ifade etmektedir. Bilindiği gibi, insanın beş duyusu dışındaki ikinci algılama mekanizması, zihinsel beyindir. Sinirbilimin önde gelen isimlerinden kognitif sinirbilimci Marsel Mesulam insan beyninin % 90'nın duygu, düşünce ve davranış işlemlediğini, beş duyu ile ilgili işlemlerin ise sadece % 10'unu kapsadığını söylemektedir.[9] O halde beynimizdeki işlemlerin önemli bir kısmını, duyguların işlendiği alan oluşturmaktadır. Beynimizdeki duygusal alanlar, olgunlaşması en uzun zaman gerektiren alanlardır. Duygusal alanlar, erken çocukluk döneminde olgunlaşmaya başlarken, limbik sistem ergenlik döneminde olgunlaşır. Duygusal özdenetimin, anlamanın ve ustalıklı tepkinin beşiği olan frontal loblar ise geç ergenliğe yani 16 ve 18 yaşları arasındaki döneme kadar gelişmeye devam eder.[10] Bundan da, kişinin aile içinde ve daha sonra arkadaş grupları arasında geçirdiği dönemlerin, özdenetim sisteminin oluşmasında çok ciddi bir rol aldığını öğreniyoruz.

Bazı duygular, çocuğun beyin ve biyolojik gelişimi esnasında zamanla ortaya çıkar ve sinir sisteminin gelişimi tamamlandığında olgunluk seviyesine ulaşır. Mesela alçakgönüllülüğü ortaya koyacak olan utangaçlık hissi, beş yaşından sonra ortaya çıkarken, güvensizlik ve kendinden emin olma gibi duygular ise kişinin başkasıyla kendisini kıyaslamaya başladığı anlardan itibaren ortaya çıkar. Oysa kişinin kendini kontrol etme ve empati duygusu ise, neredeyse çocuğun doğumu ile birlikte başlar.[11]

---

8 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 252.

9 Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yay., 2009), 20, 21.

10 Bryan Kolb, "Brain Development, Plasticity and Behavior", *American Psychologist* 44-9 (September 1989): 1203 and follow.

11 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 356.

Duygu kelimesinin İngilizcedeki karşılığı “emotion”dur. “Emotion” kelimesi ise, Latincedeki “motion” kökünden gelir. Aynı kökten gelen “Motive” kelimesi hareket anlamına gelir, “e” harfinin ise “ex” yani “dışarı hareket” manasını taşıdığı ve her duygunun bir harekete yönelttiği fikrini vermektedir.[12] Yani “emotion” bir insanın kendisinde olanları dışarı yansıtmasını ifade eder. Bu da göstermektedir ki, duygu olmadan insanın kendisini anlatması mümkün değildir.[13] İnsanın kendisinde olanları dışarıya yansıtması, dürtülerin marifetiyle gerçekleşir.

Dürtüler ise, kendilerini eylem ile ifade etmek isteyen duygulardır. “Dürtüsüzlük insanı tembelliğe, acizliğe ve yalnızlığa iter. Dürtülerin aşırı ifade edilmesi ise acımasızlığa, başkalarına kötülük yapmaya, aceleciliğe, sabırsızlığa, alçakça bilinen davranışlara sebep olur.”[14] Elbette dürtülerin büyük çoğunluğunu olumsuz hisler oluştursa da her zaman olumsuz davranışları tetiklediğini söylemek güçtür. Çünkü aslında dürtüler, duygunun ifade ortamıdır. Bütün dürtülerin özü, kendini bir eylemle ifade etmek isteyen hislerdir. Bunların önemli bir kısmı olumsuz hareketleri tetiklediğinden, dürtülerine teslim olan kişilerin, ahlâkî anlayışları yetersiz kalmakta veya gelişmemektedir. Bu sebeple dürtü kontrolü, irade ve kişiliğin özünü oluşturur.[15] Diğer bir ifadeyle, dürtü ve onun harekete geçirdiği duyguları kontrol veya yönetebilmek, özdenetiminin bizzat kendisidir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kendini kontrol ve sapma konusunda belki de en iyi bilinen tedavi Gottfredson ve Hirschi'nin (1990) sözde "genel suç teorisi"dir. Gottfredson ve Hirschi, suçun (kişisel tatmin için dolandırıcılık) ve "benzer davranışlar"ın (suça benzeyen sapkın davranışlar), kişisel cezanın düşüklüğünden kaynaklandığını iddia ediyorlar. Onlar şunu söylüyorlar: 1) Kendini kontrol, çoğunlukla çocuklukta ebeveyn disiplinden gelmektedir. 2) Kendini kontrolün mutlak seviyeleri doğal bilişsel gelişme ve sorumlu bir yaşam süresince değişebilir. 3) Kişinin kendi kontrol seviyesi (ve dolayısıyla kişinin göreli suç eğilimi) 11-12 yaşlarında belirginleşir. İlişkinin gücü (genelde mütevazı olmakla birlikte), akran ilişkisi, suç/ceza gerektiren öğrenme gibi başlıca faktörlerin etkilerini boşa çıkarmamakla birlikte; gerçek anlamda kendi kendini kontrol etme, suçluluğun sapma

---

12 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 32.

13 Nevzat Tarhan, *Duyguların Dili* (İstanbul: Timaş Yay., 6. Baskı, 2009), 46.

14 Tarhan, *Duyguların Dili*, 21.

15 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 22.

davranışıyla ve geleneksel sosyal bağlarla sürekli bağlantı halinde olduğunu ifade etmişlerdir.[16]

Pratt ve diğer bazı araştırmacılar, ebeveynlerle birlikte toplumsallaşmanın ve mahalle koşullarının, benlik denetimindeki çeşitliliği öngördüğünü bulmuşlardır. Onlar, topluluk düzeyinde kontrol ve sosyalleşmenin, kendini kontrolün geliştirilmesine katkıda bulunan eşit derecede önemli faktörler olduğunu savunuyorlar.[17] Zira çocuğun kişiliğinin geliştiği ve çocukluğunun bu ilk dönemleri, kendi öfke ve sıkıntılarını, dürtü ve heyecanlarını yatıştırabilme yeteneğinin –sık sık başarısızlığa uğrasa da- başlangıcını oluşturur. İki yaş civarında empati işaretleri, bir başkasının duygularını idare edebilmek gibi ince bir ilişki sanatı, duygusal beceri ve özdenetim yavaş yavaş olgunlaşmaya başlar.[18]

Çocukların bazı şeyleri gözlemleyerek ve taklit ederek öğrendiğini bildiğimize göre, çocuğun bazı hatalı davranışları karşısından kendimizi tutmayı bilirsek, bizim durumumuzu gören çocuk da öfkesini dizginlemeyi ve özdenetimi öğrenmiş olur.[19] O halde, çocuğun sosyalleşmesini sağlayan çevre, başta aile olmak üzere içinde yaşadığı toplum, kişinin özdenetimini geliştirmesinde önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. DİN VE KENDİNİ KOTROL (ÖZDENETİM)

Antik Yunan'da Eflatun'dan itibaren tutkunun kölesi olmaktan kurtulma ve duygusal fırtınalara dayanabilme, yüceltilen bir husustur. Bu erdem eski Yunancada *Sophrosyne* ile karşılanırdı, bu da "kişinin hayatını özenle ve akıllıca yaşaması; ahenkli bir denge ve bilgelik" anlamlarına geliyordu. Romalılar ve eski Hıristiyan kilisesi ise, bunu *Temporentia* yani dengeleme, duygusal aşırılıkları sınırlama olarak isimlendirmiştir.[20] Kişinin kendini kontrol etmesi ve duygularını dengelemesi konusu, İslam dininde de "Nefis Mücadelesi" adı altında ele alınıp etraflıca işlenmiştir. Önceleri "Zühd" başlıklı eserlerde yer almaya başlayan bu konular, daha sonra ahlâk ile ilgili kitaplarda nefsin olumsuz yönleri ve bunların eğitimi ile ilgili bilgiler

---

16 Scott A. Desmond, "Religion, Prosocial Learning, Self Control and Delinquency" (İndiana: Purdue University, 2006) 5,6.

17 Desmond, "Religion, Prosocial Learning" 6.

18 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 157.

19 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Yay., 1997) 62.

20 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 89.

detaylandırılmıştır. Daha sonra tasavvufî eğitimde bir sistem dâhilinde esaslı bir şekilde ele alınmıştır.

Aslında inançlar, duygu kalıplarıdır. İnsanın, düşünce ve inanç biçimlerinin yerli yerine oturtabilmesi için bunların duygu kalıbına dönüşmesi lazımdır. Mesela "iyilik yapmak güzeldir" cümlesi, bir düşünceyi ifade eder. Buna duygu boyutunun eklenmesi için, insanlara iyilik yapmanın güzel olduğunun onaylanarak pekiştirilmesi gerekir. Böyle olduğunda bu fikir, kişinin sorgulamadan kabul ettiği bir ilkeye dönüşür. Bilinçdışı bir şekilde, insanın davranışlarını yönlendirmeye başlar. Dolayısıyla benimsenen düşünce ve inançlar, kişiye kendisini fark ettirmeden yol gösteren duygu durumlarıdır.[21] İnsanın davranışları yönlendirmeye başlayan duygular, muhakkak ki bir referans değere göre kendisini şekillendirir. Bu referans değerler veya diğer bir ifade ile standart değerler, ya dinler tarafından belirlenip empoze edilir veya toplumun ahlâkî kurallarından çıkarılır.

Ronald Akers de benzer şeyler iddia etmektedir: "Öz kontrol, kişinin içinde bulunduğu bir toplumsal öğrenmenin ürünüdür ve bu nedenle hesaplanan herhangi bir varyasyon, eninde sonunda sosyal öğrenime bağlıdır."[22] Dinî esaslardan hareketle toplumsallaşma ve dini faaliyetlere maruz kalma, kişinin kendisini kontrolünü geliştirilebileceği ve arttıracağı potansiyel olarak önemli bir toplumsal öğrenme süreci olarak görülür. Nitekim elde edilen deliller öz denetimin, geç çocukluk/erken ergenlik döneminden sonra yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.[23]

Bazı bilim adamlarınca din, gruba fayda sağlayan eylemleri ödüllendirerek ve ortak değerlere aykırı olanları cezalandırarak, psikolojik ve davranış eğilimlerini düzenleyen ahlâkî alan olarak da tanımlanmıştır. Dolayısıyla din, ahlâk kavramlarını da kapsar ve aynı zamanda doğaüstü düşünceleri de etkiler.[24] Dinin, sırayla kişisel şiddeti, hırsızlığı ve sahtekârlığı engelleyen inanç ve tutumları uyandırdığı düşünülmektedir. Bir başka deyişle din, suç ve suçluluğa aykırı durumlar ve davranışlar ile ahlâki mesajların tanımlarını ifade etmektedir.[25]

---

21 Tarhan, *Duyguların Dili*, 59.

22 Desmond, "Religion, Prosocial Learning" 7.

23 Desmond, "Religion, Prosocial Learning" 7.

24 Rounding, Kevin and Others, "Religion Replenishes Self-Control", *Psychologial Science* (SAGE: 2012) 635.

25 Desmond, "Religion, Prosocial Learning" 4.

Gerçek anlamda kendini kontrol veya özdenetim dediğimiz husus, ahlakî esaslarla da sıkı münasebet içindedir. Bu, ahlâkî bilgiden çok ahlâkî duygularla ilişkilidir. Zira insanın ahlâkî davranışında rol oynayan unsur ahlâkla ilgili bilgiler değil, duygulardır. İnsan, pişmanlık veya vicdan azabı duymadığı takdirde yanlış ve kötü olarak bildiği hareketleri çok rahatlıkla yapabilir.[26] Yanlış hareket ve tutumları engelleyen, vicdan dediğimiz olgudur. Vicdan dediğimiz şey aslında bir kaideler bütünüdür. Vicdanımızın birer değer olarak kabul ettiği bu kaideler ihlal edildiği takdirde insanda suçluluk duygusu meydana gelir, bu vasıtayla kişi bir iç-kontrol mekanizması geliştirmeye çalışır. Kişi, ister gizli bir şekilde ister açıkça olsun toplumda geçerli olan kaideler bütününü zedelediği takdirde, kendinde suçluluk duygusunun yanında bir de günahkâr olduğunu da düşünmesi, ahlâk ile beraber dinî duyguların da devreye girdiğini göstermektedir. Dinin hem ahlâkî kaidelerin yerleşmesinde hem de vicdanın oluşmasında ciddi etkisi olduğu böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

Bazı psikologlar, şuurun bizi topluma uygun davranışlara götürdüğünü, insanda topluma uymayan istekleri baskı altında tuttuğunu söylerler. Şuuraltı kavramı buradan çıkmıştır. Vicdanımızın kabul etmediği şeyleri şuuraltına iter, yani unutmaya çalışırız. Şu hâlde şuur, ahlâkî davranışın temel verileri olan bilgi ve görgüleri, yani cemiyetin bize verdiklerini temsil etmektedir. Ama yukarıda ifade edildiği üzere, insanın ahlâkî davranışında asıl önemli rolü oynayan unsur ahlâkla ilgili bilgiler değil, duygulardır. İnsan, pişmanlık veya vicdan azabı duymadığı takdirde yanlış ve kötü olarak bildiği hareketleri rahatlıkla yapabilir. İşte bu noktada vicdan kavramı karşımıza çıkıyor. Ahlâkî davranışımızın temeli olan "vicdan" nedir? Daha önce de ifade ettiğimiz gibi vicdan, bir kaideler sistemidir; bu istem insanın kendi davranışları veya başkalarının davranışları hakkında "doğru" veya "yanlış" yargılar yapmasına yarar.[27]

Aslında vicdan dediğimiz şey, dış kontrol gücünün (Allah, anne-baba, öğretmen, toplum vs.) bir iç kontrol mekanizmasına dönüşmesi demektir.[28] Daha doğru bir ifade ile, bize dışarıdan kontrol edici düşünce ve duyguları empoze eden otoriteyi temsil eden güçlerin bu değerlerini içselleştirmek demektir. Dolayısıyla sosyal

[26] Güngör, *Ahlâk Psikolojisi*, 57.
[27] Güngör, *Ahlâk Psikolojisi*, 56, 57.
[28] Güngör, *Ahlâk Psikolojisi*, 59.

ve fiziki çevrede otoriter bildiğimiz şeylerin, geliştirdiği kaidelerin içimizde kabul görmüş hali vicdanımızı oluşturur. Bir kişide, vicdan duygusunun gelişmiş olması, onun aldığı eğitime ve sorumluluk duygusunun gelişmesiyle de bağlantılıdır. Vicdan dediğimiz duyguyla birlikte, yapılan yeni araştırmaların da ortaya koyduğu bazı verilere göre, dindarlık ve kişisel kontrolün hem suç hem de sapma üzerinde bağımsız etkileri olduğunu göstermektedir.[29]

Gayer ve Baumeister, "disiplinin dış bir kaynağı olarak dini örgütlerin, kişilerin kişisel kontrol çabalarına çok yardımcı olabileceğini" savunuyorlar. Başka bir deyişle din, gündelik hayatta bazı kuralların tekrar tekrar kullanılmasını teşvik ederek, kişinin kendisini kontrol etmede kullandığı psikolojik kasları güçlendirebilir. Latimore, kişisel kontrolün büyük ölçüde, suçluluk duygusu ve acı dolu duygular tarafından uygulanan içselleştirilmiş ahlâki ilkelere dayandığını ileri sürmektedir. Benzer şekilde, psikologlar Kivets ve Zheng, ahlaki ilkelerin ve özellikle dini inançların, suçluluk üreten ve dolayısıyla tatmin etmeyi ertelemek için şefkati kullandıklarını, bu vesileyle dürtüleri engellediğini ve kısaca kendini kontrol etmenin yüksek derecesini uyguladığını belirtmektedir. Gayer ve Baumeister ise dinin insanların davranış standartlarını ve ahlakî örnekleri taklit etmesini, kendi kendine kontrol çabalarını motive etmesini, kendini izlemesini teşvik eder, uygunsuz olarak görülen arzuları yönetmeye yardım eder ve duygusal sıkıntıdan kaçınmaya yardımcı olan çeşitli ayrıntılar verir, demektedirler.[30]

Dinî toplumsallaşma ve dinî faaliyetleri yerine getirme, kendini kontrolü geliştirilebileceği ve bu kontrolü arttırabilecek bir potansiyeli barındırır ve bu durum önemli bir süreç gibi görünebilir. Psikolojik araştırmalarda, kendi kendine kontrol, kişinin sosyal olarak kabul edilemez ve istenmeyen uyarıları geçersiz kılma ve bunları önleme ve kişinin davranışlarını, düşüncelerini ve duygularını düzenleme kabiliyetini ifade eder.[31] Dindarlığın koruyucu bir faktör olduğu ile ilgili deliller üzerine yapılan araştırmalar, risk faktörleri ile sonuçlar arasındaki ilişkinin düzenleyicisi olarak dindarlığa odaklanmaktadır. Koruyucu bir faktör olarak işlev gören dindarlık, kişileri uygunsuz davranış veya psikolojik sorunlar için risk altına

29 Desmond, “Religion, Prosocial Learning” 11.

30 Desmond, “Religion, Prosocial Learning” 9, 10.

31 Laird, Robert D.; Marks, Loren D. & Marrero, Matthew D., “Religiosity, self-control and antisocial behaviors: Religiosity as a promotive and protective factor”, *Jurnal of Applied Developmental Psychology*, 32 (SAGE: 2011) 78.

sokan deneyimlerden veya özelliklerden olumsuz etkilenen kişileri tamponlamak için yeterli olabilir. Smith ve Denton, Amerikalı ergenlerin (özellikle "dine adanmış gençler"), dinin zihinsel, duygusal ve kişiler arası streslerini ve sorunlarını müzakere etmek ve çözmek için ekstra veya daha etkili başa çıkma mekanizmaları sağladığını belirtmektedir. Bu perspektifle uyumlu olarak yüksek dindarlık, ergenlerin olumsuz yaşam olaylarını takiben madde kullanımını artırmaktan korumaktadır.[32] Dini uygulamaların diğer özel faydaları arasında, uygunsuz arzuların yönetimi, davranışın kendinden izlenmesi, etkilenmelerin düzenlenmesinin takviye edilmesi ve kendini kontrol hatası sonrasında suçluluk duygularının bastırılması gibi şeyler de bulunur.[33]

Bu açıklamalar bize, kişinin özdenetimi sağlaması veya duygularını yönetebilmesi için dinin ve çoğu zamanda dinden beslenen ahlâkî kuralların önemli bir unsur olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla dinî duygulardan ve ahlâkî kaidelerden bağımsız bir özdenetimden söz etmek çoğu zaman mümkün görünmemektedir.

3. KENDİNİ KONTROL ETME VE DİN EĞİTİMİ

Din eğitiminin asıl gayesi, Allah inancını yerleştirmek ve bununla birlikte Allah'ın varlığını temel alan bir değerler bütününü benimsetmek ve yaşatmaktır. Zira kişinin, kendisini daima gören ve kontrol eden bir zatın varlığını bilmesi ve hissetmesi, onu her zaman daha kontrollü ve denetimli bir hayat yaşamaya sevk edecektir. Allahu Teâla, öncelikle bu inancın yerleşmesi için şöyle buyurmuştur: *"Allah, onların bütün işlediklerini görür."*[34] Başka bir yerde de bunu bir ihtar şeklinde bildirir: *"Ve iyi bilin ki, Allah, yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir."*[35] İnsanların, Allah'ın her şeyi bildiğini ve gördüğünü idrak etmelerini pekiştirmek için öncelikle iki farklı manzara tasvir edilir: *"Ayetlerimiz konusunda (yalanlama amacıyla) doğruluktan sapanlar bize gizli kalmaz. O hâlde kıyamet gününde ateşe atılan mı, yoksa güven içinde gelen kimse mi daha iyidir?"* Kıyamette yanan ateşlere atılan kimse ile emniyet

[32] Laird, "Religiosity, self-control" 79.

[33] Earl D. Bland, "An Appraisal of Psychological & Religious Perspectşves of Self-control", *J Relig Health,* 47 (Blanton-Peale Institue, 2008) 7.

[34] el-Bakara 2/96, 110, 237, 265; Âl-i İmrân 2/15, 20.

[35] el-Bakara 2/233.

içerisinde gelen kimsenin manzarası zihinlere nakşedildikten sonra şu tehdit gelir: *"(O halde) Dilediğiniz gibi yaşayın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir."*[36]

Allah'ın insanları gördüğü ve işittiğini bilen ve iyi davranışların karşılığında mükâfat ve olumsuz davranışların karşılığında da ceza alacağını düşünen kimse, elbette kendini kontrol etmeye çalışacaktır. Zira ödül ve ceza yönteminde amaç, bir şeyi özendirerek ve sevdirerek ona yönelik zihinsel şartlanma oluşturmaktır. Ayrıca bu işleyiş sonucunda beyin, davranışlara sınır koymayı öğrenir.[37] Biz buna şuurlu davranış deriz. Şuur kendi benliğimiz hakkında bir anda edindiğimiz bilgi olduğuna göre, şuurlu halimizde kendi kendimizi gözlüyor ve inceleyebiliyoruz. İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan şey, kendi kendinin farkında olan ve bunu fark edişi de fark etmesidir. Eğer böyle bir özelliğimiz olmasaydı, ahlâklı davranış olmazdı ve kendimizi kontrol edemezdik.[38] İşte bu şuurlu hali kazanmak ve kendimizi fark edip gözetlememiz için Allahu Teâla da şöyle buyurur: *"Onlar, kendi nefisleri hakkında hiç tefekkür etmezler mi?"*[39] Kendi kendimiz hakkında veya kendi nefsimiz hakkında düşünerek, okuyarak, kontrollü deneyler yaparak, insanların bizim hakkımızdaki düşüncelerine kulak vererek veya insanların nefislerinden sezinlediklerini muayene ederek bilemeyiz. Kendimiz sadece kendi içimizde ve hiçbir harici aracın aracılığı olmaksızın bilebiliriz. Bu araçlara sadece bilimsel edevat değil, nefsin araçları olan beş duyu, muhayyile ve düşünce de dâhildir.[40] Bütün bunlarla insanın kendini dışarıdan bir obje gibi değerlendirme ve gözlemleme yeteneğini eklediğimizde, Allah'ın bizim kendi nefsimiz hakkında düşünmemizi tavsiye etmesindeki hikmet anlaşılabilir.

İnsanın kendi nefsi hakkında düşünmesi demek, kendi halini tefekkür ve kalbine gelen hisleri kontrol etmesi demektir. Zira her şeyi bilen Allah, aynı zamanda kalplerde geçen her şeye de şahitlik eder[41] ve her şeyi görür.[42] Kişi bilmeli

---

36 el-Fussilet 41/40.
37 Tarhan, *Duyguların Dili*, 47.
38 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi*, 63.
39 er-Rum 30/8.
40 William Chittick, "Anlam Arayışı", *Sûfî Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar (İstanbul: Kapı Yay., 2016) 301, 302.
41 el-Bakara 2/204.
42 el-Alâk 96/14.

ki Allah, ona şah damarından daha yakındır.[43] Yani Allah, kişi ile kalbi arasına girebilir.[44] Aslında insan çok iyi bilir ki, kalpler günah işler.[45] İnsanın bütün duygu ve uzuvlarına hükmeden kalp olduğundan, kalp bozulduğunda bütün duygu ve davranış yönetimi de bozulmuş olur.[46] İnsanların davranış ve duygularını kontrol edip olumlu olanlara yönelmesinin kendilerine verilen doğru bilgi ve telkinlerden kaynaklanır. Zira Allah, kalbi hassasiyeti olanlara öğütler vermektedir.[47] Aslında kalbi hassasiyeti, çoğunlukla vicdan olarak adlandırırız. İnanan insan, kendisine bildirilen ilahî öğütlere kulak asmadığı ve düşünüp doğruyu bulmadığında kendisini bir daha zor kontrol edebileceği olumsuz davranışlar yumağına düşmüş olacaktır. Buna işaret etmek üzere Kur'an: *"Allah, akıl etmeyenlerin kalplerini mühürler"*[48] buyurmaktadır.

Kendisi hakkında düşünen şuurlu insan, kendisini hesaba çekip nefsini muhasebe eden kimsedir. Buna işaret etmek üzere Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Akıllı kimse, (bu dünyada) nefsini hesaba çekip ölüm sonrası için çalışandır; aciz kimse ise, nefsinin hevasına uyup Allah'tan temennide bulunandır."*[49] Resulullah (s.a.v.), kişinin kendi içine kıvrılarak nefsi hakkında düşünmesi ve murakabe etmesini şu sözlerle tavsiye etmektedir: *"Kalbinize rikkatle dönünüz, tefekkürü ve ağlamayı çoğaltınız."*[50] İnsan, kendisini gözeten mutlak bir Gözlemci'nin (er-Râkib) olduğunu ve kendisini ise sürekli gözetlenen olduğunu tefekkür sayesinde elde eder. Daima gözetlenen varlığın bir kaçış alanı da yoktur. Kendi çaresizliğinin farkına varan insan "kaçış nereye"[51] diye kendine soracaktır.

---

43 el-Kaf 50/16.

44 el-Enfâl 8/24.

45 el-Bakara 2/283.

46 Resulullah (s.a.v.), kalp bozulduğunda bütün cesedin bozulduğunu bildirmektedir. Bkz: Buharî, "İman", 39 (H. No: 52); Müslim, "Musaka", 20 (H. No: 1599); İbn Mâce, "Fiten", 14 (H. No: 3984).

47 el-Kaf 50/37.

48 er-Rum 30/59.

49 Tirmizî, "Sıfatu'l-Kıyame", 90 (H. No: 2459); İbn Mâce, "Zühd", 31 (H. No: 4260); Taberanî, 7: 341 (H. No: 7143).

50 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehanî (ö.430/1039), *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Tab, 1988) 1: 358.

51 Kıyamet, 75/10.

Hz. Ömer (r.a.) de bir hutbesinde: *"Hesaba çekilmeden önce nefsinizi hesaba çekiniz, tartıya girmeden önce nefsinizi tartınız"*[52] buyurmuştur. Bu düsturları şiar edinen kişi, kendi nefsi, arzuları ve duyguları hakkında düşündüğünde, kendi isteklerini tanıma ve bunları yönetebilme yetisini kazanabilir. Kendi kendisini gözeten ve kontrol eden inanmış insan, aynı zamanda kendisini kontrol eden bir yüce varlığın da mevcut olduğunu bilir ve bunu hiçbir zaman unutmaz. Bunun için Kur'an: *"Şüphesiz Rabbin, gözetlemededir"*[53] diye hatırlatmada bulunur. Kişinin kendisini gözetmesine "murakabe" denilir. Mutasavvıflar, murakabeyi kendi eğitim sisteminin temel bir unsuru olarak ele alıp sûfîlerin eğitiminde kullanırlar.[54] Sûfîlere göre murakabe iki türlüdür: 1- Tahliye: Yani bütün ahlâkî zaafları yok etmeye yönelik bir nefis muhasebesi. 2- Tehliye: Yani kusurları azaltıp yok etmeye ve güzel hasletlerle bezenmeye yönelik nefis terbiyesi.[55] Şüphesiz sadece bu iki murakabe unsuru bile, kişinin özdenetimi sağlamasında etkili bir motivasyonu sağlayacağı açıktır.

İslam eğitiminde bütün dinî emir ve yasaklar, bu gerçeği kişiye kabul ettirmek için vaaz edilmiştir. Nitekim Kurân-ı Kerim'de: *"Muhakkak ki namaz, kötülüklerden ve aşırılıklardan alıkoyar"*[56] buyurulması, namaz kılan kişinin irade, his ve duygularını kontrol altına alacağı ve olumsuz tavır ile davranışlardan uzak duracağı belirtilmiştir. O halde namaz kılan kimse, namaza hazırlık esnasında ve namaz içindeki uygulamaların tamamı, kendini kontrol etme ve denetleme sonucunu doğurmazsa, namaz arzu edilen gayeyi gerçekleştirmemiş olacaktır. Aksi taksirde Yüce Allah'ın: "*Yazıklar olsun o kimselere ki namazlarında yanılırlar"*[57] ayetindeki kınamasını hak etmiş olurlar. Namazdaki yanılma, namaz içindeki yanlışı değil namazın amacından sapmayı ifade eder. Merhum Hamdi Yazır, "*namazda yanılma*"nın namazın yukarıda işaret edilen kötülüklerden alıkoymaması anlamına geldiğini bildirmektedir.[58] Daha açık bir ifade ile namaz ibadetini icra ettiği halde kendini ve duygularını kontrol etmeyen kimse kınanmış olmaktadır.

---

52 İbn Ebi Şeybe, Musannef, "Zühd", (H. No: 35462), 12: 191.

53 el-Fecr 89/14.

54 Şakir Gözütok, *Sûfî Pedagojisi* (İstanbul: Nesil Yay., 2012) 150, 156.

55 Muhammed Ecmel, "Sufi Ruhbilimi", *Sûfî Psikolojisi*, Ed. Kemal Sayar (İstanbul: Kapı Yay., 2016) 122.

56 el-Ankebut 29/45.

57 el-Mâ'un 107/4,5.

58 Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Eser Yay.,) 9: 6170.

İbadet eden insan, duyguların farkında olan ve onları denetleyendir. Çünkü duyguların farkında olmak demek, duygusal özdenetim gibi diğer yetilerin üzerinde inşa edildiği temel duygusal yeterliliğe sahip olmak demektir. Buna "özbilinç" de denilmektedir. Psikolog John Mayer, özbilinci kısaca "kişinin ruh halinin ve o ruh hali hakkındaki düşüncelerinin farkında olabilmesi"[59] diye tarif eder. Ruh hali ve bu halin sahip olduğu duygu ve düşünceleri fark eden kimse, ancak bunlarla mücadele etme yolunu bulabilir. Resulullah'ın (s.a.v.) sosyal hayattaki düşmanlarla yaptığı bir savaştan dönerken: *"Küçük cihattan büyük cihada dönüşünüz en hayırlı dönüştür"* buyurması, bunun en açık örneğini sunmaktadır. Kendisine, "büyük cihad nedir?" diye sorulduğunda ise, "*Kişinin hevasıyla mücadelesidir*"[60] cevabını vermiştir.

İnsan, içinden gelen isteklere direnebildiği ölçüde kuvvetli bir vicdana sahip demektir. Gerçek dindar insanların, başkalarından daha kuvvetli bir vicdana ve dolayısıyla daha iyi bir ahlâka sahip olmasının nedeni budur.[61] Bu da dinin öngördüğü kurallara riayetle yani dinî emirlerin ahlâkî düstur haline gelmesiyle gerçekleşir. *"Yiğit, başkasını yenen değil, kızgınlık anında kendi nefsine hâkim olan kimsedir."*[62] Resulullah'ın bu sözü, öfkeyi yatıştırıcı bilgi bağlamında ele alınmalıdır. Zira yatıştırıcı bilgi ne kadar erken öğrenilirse öfkenin önüne o kadar erken geçilmiş olur. Öfkeyi dağıtmanın bir yolu da öfke dalgasını başlatan düşünceleri yakalayıp onlara meydan okumaktır. Çünkü ilk öfke patlamasını onaylayıp teşvik eden şey, bir etkileşimin başlangıcındaki değerlendirmelerdir; alevleri körükleyen ve kişiyi kontrolden çıkaran ise bunu izleyen değerlendirmelerdir.[63] *"Sizden biri öfkelendiğinde, ayakta ise otursun, eğer öfkesi geçmiyorsa uzansın"*[64] diyen Resulullah'ın (s.a.v.) bu sözü, öfkenin diğer düşüncelerle beslenmesini engellemeye matuf bir tavsiyedir. Keza, *"Öfke, şeytandandır, şeytan ise ateşten yaratılmıştır; ateşi ancak su söndürür, sizden biri öfkelendiğinde abdest alsın"*[65] buyurması da, öfke kontrolünü sağlamak için

---

[59] Goleman, Duygusal Zekâ, 78.

[60] Ebubekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *ez-Zühdü'l-Kebir*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Daru'l-Cinan, 1. Tab, 1987) 165 (H. No: 373).

[61] Güngör, *Ahlâk Psikolojisi*, 67.

[62] Buharî, "Edeb", 75 (H. No: 6114); Müslim, "Birr", 30 (H. No: 2609); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3732 (H. No: 7628); İbn Hibban, "Rekaik", 2: 493 (H. No: 717).

[63] Goleman, *Duygusal Zekâ*, 96.

[64] Ebu Davud, "Edeb", 4 (H. No: 4782); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 8252 (H. No: 21245); İbn Hibban, 11: 501 (H. No: 5688).

[65] Ebu Davud, "Edeb", 4 (H. No: 4784).

mevcut düşünce ve duyguların yönünü değiştirmeye yöneliktir. İnsanın öfkesini kontrol edebilmesinin bir yolu da öfkeyi eyleme dönüştürmemekten geçer. Bunu yenmenin en güzel yöntemi, sorunu ertelemektir. 'Şu anda çok kızgınım o yüzden bu konuda karar vermemeliyim' diyebilen ve hiddetlendiği konuyu sakinleşeceğini ve doğru düşüneceğini öngördüğü saate kadar erteleyebilen, ortamı değiştiren insan duygularını dengelemekte zorluk çekmez.[66]

Resulullah (s.a.v.), öfkenin başka düşüncelerle beslenmesini ve tetiklenmesini engellemek için kişinin içinde bulunduğu durumu değiştirip başka düşüncelere sevk etmek veya başka olaylarla karşılaşmasını sağlamak için böyle buyurmuş olmalıdır. Nitekim her şeyi gören ve bilen Allah'ın "öfkelerini yenenleri"[67] sevdiğini bilen kişi, Allah'ın sevgisini kazanmak için bilinçli bir şekilde öfkesini bastırmaya çalışacaktır. Bu sebeple bir başka seferinde Resulullah (s.a.v.): *"Sizden biri öfkelendiğinde sussun"*[68] buyurmuştur. Öfkeyi tetikleyen ikinci bir düşüncenin ortaya çıkması böylece engellenmiş olur ve kişi bilerek kendisindeki duyguları tutuklamış olur. Bilinçli bir şekilde duygularını bastırma veya bertaraf etme davranış modelinin insanın hayatında ne şekilde başladığı açıklanmamış olsa bile, duygularını bastıranların yetişkinliğe eriştiklerinde, baskı altındayken soğukkanlı ve kendilerine hâkim oldukları tespit edilmiştir.[69] Aksi takdirde, kişi her karşılaştığı durumda kendini haklı görür ve duygularının tatmini için yeni yollar arar. Bu sebeple Kur'an'da : *"Nefislerinizi temize çıkarmayın"*[70] buyurulmuştur. Bu anlamı teyit etmek üzere Kur'an'da, Yusuf'un (a.s.) ağzından *"Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder"*[71] denilmiştir.

Zaten yukarıda vicdan diye ifade ettiğimiz şey, aslında kendi kendini kontrol etmenin bir şeklidir. Zira vicdanlı insan, kendi içinde kendi davranışlarını idare ve kontrol eden bir mekanizma kurmuş kişidir ve bu mekanizma gelişigüzel değil de sistemli olduğu için, davranışlarda bir tutarlılık meydana gelir.[72] Bu tutarlılığın, hayatın her sanasında görülmesi ideal olanıdır. Buna işaret etmek üzere Allahu

---

66 Tarhan, *Duyguların Dili*, 185.

67 el-Âl-i İmrân 3/134.

68 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1100 (H. No: 2136).

69 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 113.

70 en-Necm 53/32.

71 el-Yusuf 12/53.

72 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi*, 68.

Teâla: *"Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır"*[73] buyurmaktadır. Duygularını kontrol edebilen kimse, öfke ve kızgınlık durumundan tutun, harcamaya kadar hayatın her yelpazesinde dengeli davranmayı başaracaktır.

Bunun gerçekleşmesi için de öncelikle sabır tavsiye edilmektedir. *"Ey iman edenler! Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin"*[74] ilâhî emri sabrın öncelikli fiil olmasını ifade etmektedir. İslam'da sabrı öğreten en belirgin ibadet oruçtur. Çünkü oruç sabrı öğretmekle birlikte empati yeteneğini de geliştirir ve bu şekilde duygu yönetimi gerçekleşir.[75] Bu sebeple Resulullah (s.a.v.): *"Oruç, sabrın yarısıdır"*[76] buyurmuştur. Bir başka hadisinde ise Resulullah (s.a.v.): *"Sabır imanın yarısıdır"*[77] buyurur. Dolayısıyla sabreden kişi, dini anlayışının önemli bir kısmını inşa etmiş demektir. Aslında sabır, bir yönüyle vakti yönetmek demektir. Zira sabır, insanın bazı engeller karşısında toleranslı olmasını sağlarken beklemeyi de şart koşar.[78] Sabrı öğrenen kişi, hem dürtülerini hem de duygularını kontrol etmeyi ve yönetmeyi öğrenecektir. Küçüklükte bir çocuğa oyun oynarken, ona oyuncağını iki dakika havada tutmasını söyleyerek sabır eğitimi verebiliriz. Çünkü beklemeyi öğrenmesine yarayacak tavırlar takınmak, çocuğa dürtü yönetimini de öğretecektir.[79]

Sabır, ümit duygusu ile yaşama sevincinden beslenen bir histir. Tahammülün yıpranmaması için ona ümit duygusu eklenmelidir. Zaten sabırsız kimseler, ümitsizliğe ve karamsarlığa yatkın kişilerdir. Ümit duygusu taşıyanlar, kendilerini harekete geçiren ve zorluklara dayanma katsayısı yüksek insanlardır. Dolayısıyla ümidi olanın sabrı da vardır.[80] Ümit ve sabır paralel duygulardır. Bu sebeple ümitsiz insanlar, diğer kişilere göre daha acelecidirler.[81] Oysa acelecilik yerilmiştir ve

---

[73] el-Furkan 25/67.

[74] Âl-i İmrân 3/200.

[75] Tarhan, *Duyguların Dili*, 130.

[76] Tirmizî, "Da'avat", 92 (H. No: 3519); İbn Mâce, "Siyam", 44 (H. No: 1745).

[77] Müsnedu'ş-Şihab, "Babu'l-Evvel", 111 (H. No: 158), 1: 127.

[78] Tarhan, *Duyguların Dili*, 127.

[79] Tarhan, *Duyguların Dili*, 128, 129.

[80] Tarhan, *Duyguların Dili*, 132.

[81] Tarhan, *Duyguların Dili*, 132.

bu insanın bir zaafı olarak ortaya çıkmaktadır: Kur'an'da, *"İnsan çok acelecidir"*[82] buyurularak bu zaafa dikkat çekilmiştir.

Oruç sebebiyle de kişi, yapılması arzu edilmeyen pek çok hareketi bilinçli bir şekilde tutuklayarak onları ortaya koymamak suretiyle nefsini eğitmeye çalışır. Nitekim hadiste, *"oruçluyken kötü söz ve fiilleri bırakmayanın, yeme ve içmeyi bırakmasına Allah'ın ihtiyacı yoktur"*[83] buyurularak, oruçlu kimsenin nefsini ve arzularını kontrol etmesi istenir. Abdullah İbni Mes'ud (r.a.) şöyle rivayet etmektedir: Resulullah (s.a.v.) ile beraber bulunduğumuz bir sırada şöyle buyurdu: *"Kimin evlenmek külfetine gücü yeterse, evlensin. Zirâ evlilik, gözü (haramdan) men eder; iffeti de korur. Gücü yetmeyen kimse ise, oruç tutsun; zirâ oruç, oruç tutanı(n kötülük yapmasını) engeller."*[84] Oruç ve diğer ibadetleri yerine getirmek demek, bilinçli bir tercihle her an kendini kontrol altında tutmak demektir. Resulullah'ın (s.a.v.) *"Oruçlu iken biri ona sataşırsa, ben oruçluyum desin"*[85] hadisi, bilinçli bir şekilde psikolojideki ifadesiyle "tutuklamaya" işaret etmektedir. Kişi, tahrik karşısında bulunduğu halde yapmak istediği davranışı bilerek engellemektedir. Bu sebeple Resulullah (s.a.v.): *"Oruç kalkandır"* buyurmuştur.[86] Bir zırhın ve kalkanın kişiyi düşmanca saldırılardan koruduğu gibi, oruç ibadeti de insanı olumsuz tavır ve davranışlardan alıkoyması beklenir. Elbette bu da bilinçli ve farkında olarak duygu ve dürtülerini kontrol altında tutmakla mümkün olabilmektedir.

Kişi, kendi gayretleriyle bir işi arzu ettiği şekilde sonuçlandırmamış olsa bile, tevekkül ile kendini sınırlamaya çalışır. Kur'an'da Şuayb Peygamberin (a.s.) diliyle şunlar öğretilir: *"Ben size yasakladığımı kendim yapmak istemiyorum. Ben sadece*

---

[82] el-İsra 17/11.

[83] Buhari, "Savm", 8 (H. No: 1903); Ebu Davud, "Siyam", 25 (H. No: 2362); Tirmizî, "Savm", 16 (H. No: 707); İbn Mâce, "Siyam", 21 (H. No: 1689).

[84] Buhari, "Savm", 10 (H. No: 1905), "Nikâh", 3 (H. No: 5066); Müslim, "Nikâh", 1(H. No: 1400); Ebu Davud, "Nikâh", 1 (H. No: 2046); Tirmizî, "Nikâh", 1 (H. No: 1801); Neseî, "Siyam", 43 (H. No: 2239), "Nikâh", 3 (H. No: 3207); İbn Mâce, "Nikâh", 1 (H. No: 1845); Ahmed b. Hanbel, 1: 378.

[85] Buharî, "Savm", 3 (H. No: 1895); Müslim, "Siyam", 29 (H. No: 1151); Ebu Davud, "Siyam", 25 (H. No: 2363); Neseî, "Siyam", 42 (H. No: 2216), 43 (H. No: 2224).

[86] Buharî, "Savm", 3 (H. No: 1895); Müslim, "Siyam", 29 (H. No: 1151); Ebu Davud, "Siyam", 25 (H. No: 2363); Neseî, "Siyam", 42 (H. No: 2215); İbn Mâce, "Zühd", 22 (H. No: 4210).

gücüm yettiğince (sizi) düzeltmek istiyorum. Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum."[87] Kişinin bütün çabalarına rağmen sorun çözülmediği takdirde, “Ben meseleyi istediğim şekilde çözemesem de beni duyan, bilen ve bana yardım edecek bir güç var ki o sıkıntılarımı çözer” diyerek, zihnindeki yükü Yaratan’ın kudretine teslim ettiğinde sıkıntısı giderilmiş olacaktır. Tevekkülün dinlerde bu kadar çok vurgulanmasının sebebi, bir kaygıyı giderme metodu olmasıdır. Tevekkül vasıtasıyla rahatlayan kişi, zihninde kodlanan programın devrelerini çalıştırarak, hayat yüküne karşı daha dayanıklı olabilir.[88]

Elbette dini hayatta kişinin özdenetimini sağlaması için pek çok argümanın devreye sokulması gerekir. Bunlardan birisi de hayâ duygusudur. Zira hayâ duygusu, başka insanlardan utanmayı ve bu sebeple kendine çeki-düzen vermeyi gerektirir. Resulullah (s.a.v.), kardeşine hayâ ile ilgili nasihatte bulunan bir Ensar’ı görünce, *“muhakkak ki hayâ, imandandır”*[89] buyurmuştur. Çünkü utanma duygusu, toplumsal onaydan mahrumiyetin insana yaşattığı korkuyla beslenir. Kişisel ilişkilerde, insanın ar etmesi, karşısındakini kırmamak için davranışlarına sınır koyması demektir.[90] “Ar duygusu, beynin ön bölgesinde, sosyal becerileri kapsayan alana kaydedilmiş bir duygudur. Utanmanın tersi, duyarsızlık, yüzsüzlük ve sorumsuzluktur. Halk arasında ar, edep, namus diye bilinen kavramlar, hep bununla ilgilidir. Utanmaktan ve sorumluluktan yoksun, yüz kızartıcı suçları rahatlıkla işleyen, başkalarından çekinmeyen insanlar, kendilerini kolay kolay kontrol edemezler.”[91]

Keza dinî hayatın nerdeyse her anını işgal etmesi tavsiye edilen dua da kişinin özdenetimini sağlayan unsurlardan biri olarak devreye sokulmaktadır. Nitekim bir Hadislerinde Hz. Peygamber (s.a.v.), duayı kişinin kendisini düşmandan koruyan bir silaha benzetmiştir.[92] Dua, dindar insanın bütün olumsuz his ve duygulara karşı kendini savunmasını ve kontrol altında tutmasını sağlar. Case Western Reserve Üniversitesi’nden psikolog Diane Tice, yaptığı araştırmaların neticesinde:

---

87 el-Hud 11/88.

88 Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 142.

89 Buharî, “İman”, 16 (H. No: 24); Müslim, “İman”, 12 (H. No: 36); Ebu Davud, “Edeb”, 7 (H. No: 4795); Tirmizî, “Birr”, 65 (H. No: 2009); Neseî, “İman”, 27 (H. No: 5033); İbn Mâce, “Zühd”, 17 (H. No: 4184).

90 Tarhan, *Duyguların Dili*, 168.

91 Tarhan, *Duyguların Dili*, 166.

92 Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Dua, müminin silahı, dinin direği, yer ile göğün nurudur.” Bkz: Hâkim, Müstedrek, “Dua” (H. No: 1863), 1: 674; Ebu Ya’la, Müsned (H. No: 439), 1: 344.

"Çok dindarsan, dua etmek tüm ruh hallerinde özellikle de depresyonda işe yarıyor" demektedir.[93] Çünkü dua, sürekli bir şuur tazeliği ve zihni uyanıklığı gerektirmekte ve bu sayede insan olumsuz düşüncelere fırsat tanımadığı gibi olumsuz duygulara da ket vurmaktadır. Duanın dinî hayattaki bu önemine işaret etmek üzere Allahu Teâla, şöyle buyurmuştur: "*De ki: "Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin!*"[94] Zira dua ile insan, duyguları yöneten beyin bölgesine (amigdala) sürekli olumlu mesajlar göndermektedir. Be sebeple içtenlikle ve huşû ile dua eden bazı insanların gözyaşı döktüklerine şahit oluruz. Gözyaşı, kişinin akıllı ve bilgili olduğunun değil, duygulu olduğunun işaretidir. Bu gerçekten hareketle, dua da duygularımızı denetlemede bir unsur olarak kullanılabilmektedir.

İmam Gazalî, insanın sahip olduğu şehvet ve öfke gibi olumsuz duyguların hikmet ve adaletle kontrol altına almanın mümkün olabileceğini ifade eder. Hikmet ile davranışların iyi olanını kötü olandan ayırt etme melekesini elde ederiz. Adalet ile de hikmetin bildirdiği şekilde duyguları ölçülü bir şekilde kontrol altına alma becerisini elde ederiz.[95] Zira duyguların aşırı bir şekilde ve ölçüsüzce ortaya konulması da uygun olmadığı gibi tamamen bastırılması da doğru olmaz. Bunların kişinin ve toplumun maslahatının gerektirdiği bir şekilde kontrol edilmesi en doğru olanıdır.

Gerçekten İslam eğitim anlayışı, "nefis tezkiyesi" ya da "nefis terbiyesi" adı altında baştan sona kişinin kendini, nefsini, duygularını ve dürtülerini kontrol etmesi üzerine bina edilmiştir. Dinin asıl gayesinin, Allah'ın razı olduğu davranış ve ahlâk ölçüleriyle bezenmiş mümin kişinin yetiştirilmesidir.

SONUÇ

Günümüzde özdenetim (self-control) olarak ifade edilen, kişinin kendini, zihnini, gönlünü, kalbini, duygularını kontrol etmesi, onları denetlemesi ve yönetmesi, kişinin kendisi ile uyumlu ve toplum ile barışık bir birey olması bakımından önemli bir husustur. İslam, nazil olduğu ilk anlardan itibaren bu konuyu gündemine almış ve işlemiştir. Bu konunun önemini ortaya koymak ve Müslümanın öncelikle kendine hâkim olan kimse olduğunu vurgulamak üzere Resulullah'ın

93 Goleman, *Duygusal Zekâ*, 112.

94 el-Furkan 25/77.

95 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyau Ulumu'd-Din* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005) 3: 936.

(s.a.v.): *"Mücahit, nefsiyle mücadele edendir"*[96] buyurması, bunun temel bir mesele olarak ele alındığını göstermektedir.

İslam dinine göre kişinin nefsiyle mücadelesi, imanının bir gereğidir. Çünkü Kur'an'a göre her insan, kendi karakterine ve içyapısına göre işler ortaya koyar.[97] O halde inanan insan, kendi iç dünyasını düzenlemek ve onu sürekli kontrol etmekle yükümlüdür. Öbür türlü insan nefsine yani kendine ihanet etmiş olur.[98] Çünkü Resulullah'ın buyurduğu gibi: *"Şüphesiz Allah, sizin cesetlerinize ve suretlerinize bakmaz; lakin kalplerinize bakar"*[99] O halde insanın iç dünyası, dış dünyada ortaya koyduğu uygulamalardan daha öncelikli bir konuma sahiptir.

İslam eğitim anlayışında, her zaman bu konu en öncelikli esaslar arasında yer almıştır. Kişinin nefsiyle mücadele edip onun arzularına gem vurması, kontrol etmesi ve yönetmesi bütün İslamî fıkhî, kelamî ve tasavvufî ekollerin ana meselesidir. Özellikle de tasavvufî eğitim anlayışı "nefis mücadelesi" konusunu, en temel konulardan biri olarak ele alıp işlemektedir. Mutasavvıflar, eylemin kendisinden ziyade, ona iten dürtülerle ilgilenirler. Böylelikle, arzu edilmeyen düşüncelerin bilinçten uzaklaşması ve nefisten kaynaklanan tutkuların kontrol edilmesi üzerinde dururlar.[100] Feridüddin Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinde Hüdhüd'ün, kuşları Simurg'a götürürken yolda çekilen birçok meşakkatten sonra nihayet kuşların görünmeyen Simurg'un kendileri olduğunu fark etmeleri, aslında nefis mücadelesinin kuşlar üzerinden manzum şeklinde hikâye edilmesidir.[101] Yani kişinin gerçeğe, doğruya ve güzele ulaşmasına engel olan yine bizzat kendi nefsi olduğu vurgusu yapılmıştır. Bunun benzer örneklerini, değişik konu ve argümanlarla farklı eserde bulmak mümkündür.

---

96 Tirmizî, "Fedailu'l-Cihad", 2 (H. No: 1621); Neseî, "es-Sünenü'l-Kübrâ", 10: 386 (H. No: 11794); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 9138 (H. No: 23847); Taberanî, Mu'cemu'l-Kebir, 18: 309 (H. No: 796, 797).

97 *"De ki: "Herkes kendi yapısına uygun işler görür. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir."* el-İsra 17/84.

98 *"Kendilerine hainlik edenleri savunma. Zira Allah, hiçbir haini, hiçbir günahkârı sevmez."* en-Nisa 4/107.

99 Müslim, "Birr", 10; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, 2: 285, 539.Müslim aynı Bab'da bir diğer rivayette, Ebu Hureyre'den (r.a.): "Şüphesiz ki Allah, sizin mallarınıza ve suretlerinize bakmaz; lakin kalplerinize ve amellerinize bakar" şeklinde rivayet etmiştir.

100 A. Reza Arasteh, Enis A. Sheikh, "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Sûfî Psikolojisi*, Ed. Kemal Sayar (İstanbul: Kapı Yay., 2016) 82.

101 Feriduddin el-Attar en-Neysaburî, *Mantıku't-Tayr*, Arapçaya Trc. Bedi' Muhammed Cum'a (Beyrut: Daru'l-İncilis, 2002).

Her ne kadar, Batı felsefî düşüncelerinde ve Hıristiyanlıkta da bu konuya dikkat çekilmiş ise de özellikle pozitivist felsefenin Kilise ile birlikte onun ortaya koyduğu değerleri devre dışı bırakmasıyla, toplumda oluşan değer boşluğunun suç oranlarını arttırmasıyla birlikte bu konu yeniden gündeme gelmiştir. Özellikle de Kriminoloji biliminde suçun azaltılması ve kontrol altına alınması, denetlenebilir bir hal alması bakımından, suç işlenmeden önce kişinin eğitilmesi açısından özdenetim önemli bulunmuş ve bilimsel metotlarla ele alınmaya çalışılmıştır.

Philip K. Hitti'nin şu tespiti, aslında bu konunun İslam dünyasında ne denli başarılı bir şekilde sürdürüldüğünün bir işareti sayılabilir: "Bu dinin müntesipleri, diğer birçok din mensupları için meçhul bulunan tevekkül ve teslimiyet ile ilgili tam bir şuura sahip bulunmaktadırlar. Bu yüzdendir ki İslam ülkelerinde intihara ender rastlanır."[102] Nitekim İslam'ın insanı derunî bir şekilde etkileyen ve onu içinden fethedip kontrol eden, ona içerden şekil veren bu anlayışını fark eden Simon Ocklay'a göre, "Batı'nın Doğu'dan üstünlüğü bir masaldır. Yaşayış Doğu'da daha mutludur. Doğu da birçok dâhilerin vatanıdır. Allah korkusu, iştahları dizginlemek, tedbir ve basiret, her hal ve kârda hayâ ve itidal gibi insanı insan yapan konularda, Batı, Doğu'nun hikmetine en küçük bir ilavede bulunmamıştır."[103]

Bizlere düşen günümüz din eğitiminde, geçmişte çoğu zaman başarıyla uygulanmış kişinin kendisini kontrolü (özdenetim) meselesinin, yeniden öncelikli bir konu olarak ele alınması, müfredatlara konulması ve uygulanmasıdır. Umuyoruz ki, özdenetimi temel alan bir uygulama, arzu ettiğimiz ve beklediğimiz dindar insan tipinin yetişmesinde bir katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned.* Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1985.

Arasteh, A. Reza, Enis A. Sheikh. "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Sûfî Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016, 62-115.

Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin. *ez-Zühdü'l-Kebir*. Thk. Amir Ahmed Haydar, Beyrut: Daru'l-Cinan, 1987.

Bland, Earl D. "An Appraisal of Psychological & Religious Perspectşves of Self-control". *J Relig Health* 47 (2008): 4-17.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî.* İstanbul: Mektebetu'l- İslami, ts.

---

102 Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev: Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yay., 2011) 185.

103 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yay., 2. Baskı, 2014) 100, 101.

Buker, Hasan. "Formation of Self-control: Gottfredsob and Hirschi's General Theory of Crime and Beyond". *Agression and Violent Behavior* 16 (2011): 265-276.

Chittick, William. "Anlam Arayışı", *Sûfî Psikolojisi*. ed. Kemal Sayar. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Desmond, Scott A. "Religion, Prosocial Learning, Self Control and Delinquency". Indiana: Purdue University, 2006.

Duckworth, Angela L. "The Significance of Self-Control", http://www.pnas.org/content/108/7/2639, 12.06.2017.

Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme el-Kuda'î. *Müsnedu'ş-Şihab*. thk. Hamdi Abdülmecit es-Selefî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'es es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut: Daru'l-Cinan, 1988.

Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ya'lâ b. Müsennî et-Temimî. *Müsnedu Ebi Ya'lâ el-Mevsilî.* thk. Hüseyin Selim Esed. Beyrut: Daru'l-Me'mun li't-Turas, ss.

Ecmel, Muhammed. "Sufi Ruhbilimi". *Sûfî Psikolojisi*. ed. Kemal Sayar. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016, 116-138.

Feriduddin el-Attar en-Neysaburî. *Mantıku't-Tayr*. trc. Bedi' Muhammed Cum'a. Beyrut: Daru'l-İncilis, 2002.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyau Ulumi'd-din*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Tab, 2005.

Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. trc. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınlar, 42. Bsk., 2016.

Gottfredson, Michael R. & Travis Hirschi. *A General Theory of Crime*. Standford University Press, 1990.

Gözütok, Şakir. *Sûfî Pedagojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.

Hâkim, Ebu Abdullah en-Neysaburî. *Müstedrek Alâ's-Sahihayn*. Kahire: Daru'l-Bahreyn, 1998.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev: Salih Tuğ, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Musannaf fî'l-Ehadis ve'l-Asar*. thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî. Bombay: yy. 1983.

İbn Hibban. *Sahihu İbn Hibban bi't-Tertibi İbn Belban*. thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.

İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünen*. thk. Muhammed Fuat Abdulbaki. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Kevin, Rounding. Lee, Albert. Jacobson, Jill A. Li-Jun Li. "Religion Replenishes Self-Control". *Psychologial Science* (2012) 635-642.

Kolb, Bryan, "Brain Development, Plasticity and Behavior", *American Psychologist*, 44 no. 9, (September 1989): 1203-1212.

Laird, Robert D. Marks, Loren D. Marrero, Matthew D. "Religiosity, self-control and antisocial behaviors: Religiosity as a promotive and protective factor". *Jurnal of Applied Developmental Psychology* 32 (2011): 78-85.

Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yay., 2. bs., 2014.

Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en-Neysâbûrî. *Sahihu'l-Müslim*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2. bs., 1972.

Neseî, Ebu Abdirrahman İbn Şuayb. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 3. bs., 1988.

Reising, Michael D. & Travis C. Pratt. "Low Self-Control and Imprudent Behavior Revisited". *Deviant Behavior* 32 (2011): 589-625.

Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebir.* thk. Hamdi Abdulmacit es-Silfî. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî,1985.

Tarhan, Nevzat. *Duyguların Dili*. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. bs, 2009.

Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmîzî.* thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru't-Turasi'l-İlmiyye, ts.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, December 2017, 21 (2): 1061-1105

Kıyas Şekillerinin Geometrik Yöntemle İrcâ'ı

Reduction of Syllogism Figures by Geometric Method

Ekrem Sefa GÜL

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı.

Ph.D., Instructor, Ministry of National Education.

Sivas, Turkey

ekremsefa@mynet.com

ORCID ID https://orcid.org/0000-0002-5737-3938

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Eylül/September 2017

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Kasım/November 2017

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages: 1061-1105**

DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.339305

Atıf/Cite as: Gül, Ekrem Sefa. "Kıyas Şekillerinin Geometrik Yöntemle İrcâ'ı-Reduction of Syllogism Figures by Geometric Method". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1061-1105. doi: 10.18505/cuid.339305.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Kıyas Şekillerinin Geometrik Yöntemle İrcâ'ı

Öz: Bu çalışma mantık kurallarına uygun doğru bir kıyas kurmayı ve kıyasları birinci şekle hızlı ve doğru bir şekilde ircâ etmeyi sağlayacak geometrik bir yöntem önerisi getirmektedir. Bu yöntem bir kare içine çizilen ikinci bir karenin oluşturduğu dört dik üçgenin, kıyasın dört şekline karşılık gelmesine dayanır. Bu üçgenlerin dik açılı köşelerinde orta terim, dikey kenarlarında küçük terim ve küçük öncül, yatay kenarlarında ise büyük terim ve büyük öncül yer alır. Önermeleri gösteren oklar üzerinde tikel olumlu için bir, tümel olumsuz için iki, tikel olumsuz için üç kısa çizgi bulunur. Sonuç ise küçük terimden büyük terime olacak şekilde dikey kenardan yatay kenara uzanan çapraz bir okla gösterilir. Bu yöntemle her şekilden kıyas çok kolay ve hızlı bir şekilde gösterilebilir ve herhangi bir kıyasın kurulabileceği diğer mümkün modlar rahatlıkla görülür. Ayrıca kıyasların ircâ işlemi de kıyasın genel kuralları ile birinci şeklin iki kuralı ve bu şekle ait modların geometrik görünümlerinden başka bir bilgiye ihtiyaç duymadan kolayca yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Önerme, Kıyas, Orta Terim, Kıyasın Dört Şekli, Mod, İrcâ.

Reduction of Syllogism Figures by Geometric Method

Abstract: This study suggests a method for establishing a correct syllogism which regulates principles of logic and for reduction of syllogisms to first figure. This geometric method depends on the correspondence of four figures of syllogism with four straight triangles formed by a second square drawn in a main square. The middle term is on the right angled corners of the triangles. The minor term and the minor premise of syllogism are on the vertical edge, the major term and the major premise are on the horizontal edge. The conclusion has drawn diagonally from the minor term to the major term. In this method, the syllogism can be shown quickly. In addition, the reduction of syllogisms can be done easily and accurately without requiring any knowledge other than knowing the general rules of syllogism and the two specific rules of first figure and geometrical appearance of this figure's four valid modes.

Keywords: Premise, Syllogism, Middle Term, Four Figures of Syllogism, Mode, Reduction.

SUMMARY

There is a distinct importance for syllogism among the types of reasoning in terms of logic which it is main goal is protect the mind from falling into the

wrong during thinking. The type of syllogism that most emphasized by logicians is categorical syllogism and when mentioned the term of syllogism usually meant this. A valid categorical syllogism contains three categorical propositions. Two of them premises and one conclusion. The middle term must be distributed in at least one of the premises but cannot be distributed in conclusion.

In comparison with this the categorical syllogism was expressed in four figures. These figures are; the first figure which the middle term becomes attribute in minor premise and subject in major term, the second figure which the middle term becomes attribute in both premises, the third figure which the middle term becomes subject in both premises and finally the fourth figure which the middle term becomes subject in minor premise and attribute in major term. According to quantity and quality of premises and conclusion, every figures involve another sub-figures named mods. When considered this rules there is nineteen valid syllogism mods among the sixty-four total mods. Four of this mods for first figure; four ones for second figure, six ones for third figure and five ones for fourth figure.

The first figure has been regarded as the perfect figure because it is the closest match to the human mind and nature. For the control of validity, the other figures have done by reduction. The process of reduction is a method used not only to show validity of a valid syllogism but also to show the invalidity of incorrect ones. Generally accepted three ways for reduction. Converting of premises, transposing of premises and indirect reduction that also called reduction per impossible. In order to do the process of reduction, it is necessary to know the name of each mode, the meaning of the mnemonic letters on it that show how the reduction process is done. This is the case when the valid syllogism mods are reduced. However, there is neither a name and nor mnemonic letters for invalid syllogisms as like as valid ones. For this reason, although there are some methods, but no certain method guided by mnemonic letters for reduction of invalid syllogism to first figure some methods.

The geometric reduction method that proposed in this article removes this difficulty and makes possible to reduction of invalid syllogisms as easily as valid ones. Geometrical representation of syllogisms is a very effective and easy method for identify the terms and premise in syllogism, understanding of invalidity in a syllogism which resulted from lacking attention to general and specific rules of syllogism. In addition, by this method the process of reduction can be done easily

a correctly for demonstration of syllogism's validity. Although there have been previous studies on the syllogism figures by venn diagrams, these are mostly confined to a geometric representation of the reasoning in syllogism. The method suggested in this article is new method offering far more opportunities than a mere demonstration for checking the syllogisms and reduction of them to first figure.

This geometric method depends on the correspondence of four figures of syllogism with four straight triangles formed by a second square drawn in a main square. The middle term is on the right angled corners of the triangles. The minor term and the minor premise of syllogism are on the vertical edge, the major term and the major premise are on the horizontal edge. The conclusion has drawn diagonally from the minor term to the major term. On arrows indicating propositions, there are one notch for positive, two for universal negative, and three notches for particular negative propositions. When reduced the syllogism valid or invalid to first figure's geometrical shape, if there is an event of a contradictory for the specific and general rules of syllogism, this can be shown automatically. For example, if the three notched arrow of geometric shape when converted, this means converting of particular-negative which cannot be done and thus can be shown invalidity of syllogism. In this method, the syllogism can be shown quickly and reduction of syllogisms can be done easily and accurately without requiring any knowledge other than knowing the general rules of syllogism and the geometrical appearance of the first figure's four valid modes. The syllogisms in other three figures when drawn according to the first figure's geometric shape the conversions and transpositions has done spontaneously.

GİRİŞ

İnsan fıtratı gereği düşünen bir varlık olmakla birlikte düşünme sırasında kasıt olmasa bile fark etmeden pek çok hata yapar.[1] Bazen illet olmayanı illet olarak alır, bazen düşüncenin neticesi olmayan şeyi netice kabul eder.[2] Bu nedenle kendisini doğru bir şekilde hüküm çıkarmaya yöneltecek bir yönteme ihtiyaç duyar ki mantık ilmi işte bunu sağlar.[3] Zihinde önceden var olan bilgilerden sonuca varmak

---

1 Muhammed Salih Farfûr, *Meâyirü'l-Fiker* (Dımeşk: Dâru'l-Mektebî, 1416/1996), 18-19.

2 Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık* (byy. Dâru't-teâ'rüf li'l-Matbûât, 1427/2006), 1:11.

3 Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yay., 2005), 2-4; Muzaffer, *Mantık*, 1:11; Hasan bin Hüseyin bin Kāsım, *Hâşiyetü't-Tez̲hîb* (Beyrut: Dâru'l-

için gerekli düzenin ve şeklin kurallarını ortaya koyar.[4] Böylelikle bilinenden bilinmeyenin elde edilmesinde vasıta olur.[5] Bu yüzden mantık ilmine "*mîzân*" ve "*mi'yâru'l-ulûm*" da denilmiştir.[6]

Mantıklı düşünme kendisini akıl yürütmede gösterir. Klasik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme biçimi ise dedüksiyondur.[7] Birden fazla hükümden dolaylı bir akıl yürütmeyle sonuç çıkarma olan kıyas ,[8] dedüksiyonun en mükemmel şekli olarak kabul edilir ve neticeyi bizzat zorunlu olarak gerektirir.[9] Bu sebeple klasik mantık akıl yürütmede kıyası esas almıştır.[10]

Kıyas, öncül denilen ve başka bir önermeyi bizzat gerektiren önermeler ile sonuç önermesi arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır.[11] Aristoteles (ö. m.ö. 324), kıyası "*kendisine konulan bazı şeyler dolayısıyla bu şeylerden başka bir şeyin gerekli olarak çıktığı söz*" olarak tanımlar.[12]

Mesîre, 1405/1985), 21; Hasan bin Yusuf İbnü'l Mutahhar el-Hıllî, *el-Kavâidü'l-celiyye fî Risâleti'ş-Şemsiyye* (byy. Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412), 187; Muhammed Takî Hüseyin el-Celâlî, *Takrîbu't-Tez̲hîb fî İlmi'l-Mantık* (Necef: Şiai'l-Âlemiyye, 1400/1980), 21; Mehmet Zahit Tiryaki, "Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Tehẕîbü'l-Mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17, sy. 32 (2012/1): 138.

4 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yay., 2005), 31.

5 Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: AÜİF Yay., 1191), 3.

6 Celâlî, *Takrîbu't-Tez̲hîb*, 215.

7 Öner, *Klasik Mantık*, 104; Muzaffer, *Mantık*, 2: 202; Celâlî, *Takrîbu't-Tez̲hîb*, 133; Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife ve Usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 150.

8 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 136.

9 Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd* (Mantık Metinleri içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: İşaret Yay., 1998), 60.

10 Öner, *Klasik Mantık*, 104.

11 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, 1966) 41; Nâsırüddin et-Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık,* thk. Hasan Eş-Şâfiî, Muhammed Said Cemâlüddin (Kahire: Meclisü'l-A'le's-Sekâfe, t.s.), 197; Nâsırüddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık* (Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 1408/1988), 30; Hasan bin Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Cevherü'n-naḍîd şerh-i mantıkı't-Tecrîd* (byy. İntişârât-ı Beydâr, 1979), 162; Hasan bin Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 331; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 62; Celâlî, *Takrîbu't-Tez̲hîb*, 138; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 227; Öner, *Klasik Mantık*, 105; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 138.

12 Aristoteles, Organon III, Birinci Analitikler, trc. H.R. Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1996), 5.

Sonucun kendisi veya çelişiği öncüllerde bilkuvve olarak bulunup açıkça görülmeyen kıyaslar,[13] diğer bir ifadeyle anlam bakımından bulunup şekil bakımından bulunmayan kıyaslar kesin (iktirânlı) kıyas olarak adlandırılır.[14] Kesin kıyasların yalnız yüklemli önermelerden yapılanlarına yüklemli kesin kıyas,[15] öncüllerinden en az biri şartlı önermeden olanlarına ise şartlı kesin kıyas denir.[16] Mantıkta asıl üzerinde durulan yüklemli kesin kıyaslardır.[17]

Her yüklemli kesin kıyasta büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terim bulunmalıdır. Orta terim sonuçta bulunmamalı ve iki öncülde birden tikel olarak alınmamalıdır. Sonuç daima öncüllerin zayıfına (tikel-olumsuz) bağlıdır. Büyük ve küçük terimlerin sonuçtaki kaplamı öncüllerdekini geçemez. İki olumsuz öncülden ve iki tikel öncülden sonuç çıkmaz. Öncüller olumlu ise sonuç olumsuz olmaz.[18] Bu şartlar kıyasın genel kurallarını oluşturur.

Kıyasta sonucun konusu küçük terim, yüklemi büyük terim, küçük terimin yer aldığı önerme küçük öncül, büyük terimin yer aldığı önerme ise büyük öncül olarak isimlendirilir. Orta terim iki öncülde de tekrarlanır[19] ve kıyas orta terimin bulunduğu yere göre şekillere, önermelerin nitelik ve niceliğine göre modlara ayrılır.[20] Aristoteles yalnız birinci, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslardan söz etmiş olmakla birlikte sonraki mantıkçılar dördüncü şekli de ayrı bir kıyas şekli olarak almışlardır.[21] Birinci şekil; telifinin tabiata uygun olması, "*mahsûrât-ı erba'a*" denilen dört önerme türünün hepsini ve bunlardan tümel olumlu önermeyi sonuç olarak veren tek kıyas olması, diğer şekillerin aksine başka bir delile muhtaç olmaması

---

13 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 58.

14 Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 199; Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, 30; Hasan bin Hüseyin, *Hâşiyetü't-Teẕhîb*, 137-138; Celâlî, *Takrîbu't-Teẕhîb*, 144; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 227; Öner, *Klasik Mantık*, 106-107; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140.

15 Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, nşr. Ahmet Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye 1990), 112.

16 Celâlî, *Takrîbu't-Teẕhîb*, 146-147.

17 Öner, *Klasik Mantık*, 108; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

18 Öner, *Klasik Mantık*, 10-11; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 142, 144, 145, 148, 150-152.

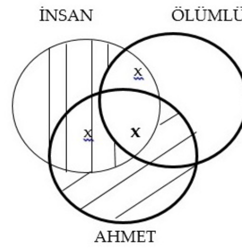
19 Hasan Hüsnü Efendi, *Tenvîrü'l-Burhân Şerh-i Burhân-ı Gelenbevî* (İstanbul: 1307), 210.

20 Öner, *Klasik Mantık*, 109.

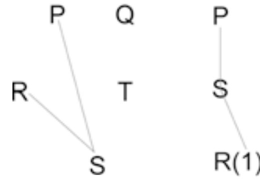
21 Öner, *Klasik Mantık*, 113; Dördüncü şekilden ilk defa Theophrastus'un (ö. m.ö. 287) bahsettiği ve Calinus'un (ö. 210) onu tamamladığı ileri sürülmektedir. Bk. Hüseyin Atay, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *AÜİF Dergisi* 16 (1968): 36.

sebebiyle mükemmel şekil kabul edilir.[22] Kalan üç şekilden kıyaslar doğruluklarının ispatı için ircâ edilir.[23] İrcâ, bir kıyası birinci şekle indirgemektir.[24]

Bu makalede yüklemli kesin kıyasları göstermekte ve birinci şekle ircâ etmekte kullanılacak geometrik bir yöntem sunulmaktadır. Kıyas şekillerinin venn şemasıyla ifade edilmesine yönelik birçok çalışma vardır ve bunlar kıyastaki akıl yürütmeyi anlamayı kolaylaştırır.[25] Yine kıyas şekillerinde yer alan akıl yürütmelerin kesirli ifade ve sembollerle gösterimlerine yönelik çalışmalar da bulunmaktadır.[26] Benzer şekilde ircâ için çizgilerle bağlantı yöntemleri kullanılan çalışmalar da vardır. Bunlara ait bazı örnekler aşağıda verilmiştir.



Birinci şekilden bir kıyasın venn şemasıyla gösterimi[27]



22 Hasan bin Hüseyin, *Hâşiyetü't-Tezhîb*, 141; Semîr Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantıkıyye Durûs Beyaniyye fi Şerhi'l-mantık ve Tatbîkâtuh* (Beyrut:Ma'hedü'l-Me'ârifi'l-Hikemiyye, 1426/2006), 280; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 201.

23 Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantıkıyye*, 284; Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, 34.

24 Bk. Nazım Hasırcı, "Yüklemli Kesin Kıyasta Birinci Şekle İndirgeme", *Felsefe Dünyası* 57 (2013/1):19.

25 Örneğin bk. Margaret E. Baron, "A Note on Historical Development of Logic Diagrams: Leibniz, Euler and Venn", *The Mathematical Gazette* 53, no. 384 (May/1969):113-125.

26 Carlo Cellucci, *Rethinking Logic: Logic in Relation to Mathematics, Evolution, and Metho*d (Newyork London: Springer 2013), 111-112; G.J. Hayward, *Principles of Logic* (Newyork: Longmans Green and co. 1916), 186.

27 Kamil Kömürcü ve Halit Kıras, "Mantık-Matematik İlişkisi Bağlamında Geçerli Kıyas Kalıplarının Venn Şeması ile Gösterimi ve Yorumlanması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi* 20, sy.1 (Haziran 2016): 527.

Üçüncü şekilden bir kıyasın birinci şekle ircâ'ının gösterimi[28]

$$\frac{AaC \qquad CaB}{AaB}$$

Birinci şekilden bir kıyasın kesirle gösterimi[29]

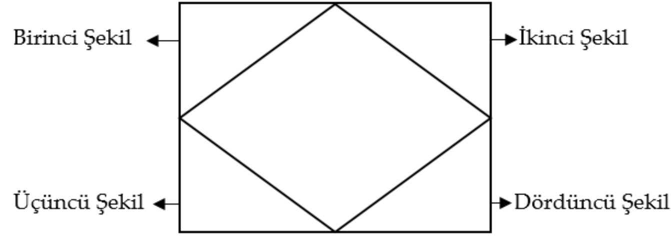
Görüldüğü üzere bu yöntemlerden venn şeması, kıyastaki akıl yürütmeyi göstermesi bakımından bir dereceye kadar elverişlidir ancak ircâ'da kullanılabilecek bir yöntem değildir. İkinci yöntem oldukça karmaşık, muğlak bir yöntemdir ve daha çok ircâ sonrasındaki bir analiz çalışması niteliğindedir. Üçüncü yönteme gelince bu da hemen hemen kıyasın kısa sembollerle ifadesinden ibarettir. Bu makalede önerilen geometrik gösterim ve ircâ yöntemi ise tamamen yeni bir yaklaşım içermektedir. Bu yöntem daha anlaşılır olması ve kıyas şekillleri arasındaki düşünsel bağlantıyı daha net ortaya koyması yanında zihnin öncüllere ve öncüllerle sonuç arasındaki bağlantıya daha hızlı intikal etmesini, formel olarak ifade edilmemiş olsa bile bir kıyasın hangi şekil ve modda olduğunu kolayca fark etmeyi sağlar. Ayrıca kıyasların birinci şekle ircâ'larının hızlı ve kolay bir şekilde yapılmasına imkân verir. Bunu görmek için öncelikle birinci şekilden geçerli kıyasların geometrik çizimlerini vermek, ardından kıyasların geometrik ircâ'ını ele almak istiyoruz.

1. GEÇERLİ KIYAS MODLARI VE GEOMETRİK ÇİZİMLERİ

Geometrik yöntem bir karenin kenarortaylarının birleşmesiyle oluşan ikinci bir karenin meydana getirdiği dört dik kenar üçgenin, sırasıyla kıyasın dört şekline tekabül etmesine dayanır.

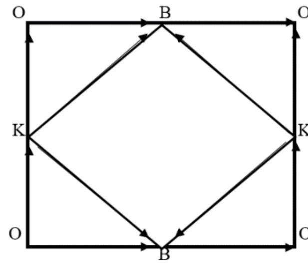
[28] Richard Bosley, "The Geometry of Diagrams and the Logic of Syllogisms", *Visual Reasoning with Diagrams Studies in Universal Logic*, ed. Amirouche Moktefi, Sun-Joo Shin, Springer Basel 2013; 30.

[29] Carlo Cellucci, *Rethinking Logic*, 111.



Bu kare sol alt köşeden yukarı ve sağa doğru uzatılan okların her kesişim noktasında yenilenerek ikinci şeklin orta teriminin bulunduğu sağ üst köşede buluşmasıyla çizilir. Her şekildeki orta terim karenin bir köşesinde yer alır. Dikey kenarlar küçük önermeyi, yatay kenarlar büyük önermeyi gösterir. Üçgende hipotenüse denk gelen kenar ise sonuç önermesidir ve konudan yükleme giden bir okla gösterilir. Her şekilde küçük önermelerdeki okun yönü dikey ve yukarı, büyük önermelerdeki okun yönü ise yatay ve sağa doğrudur.

Orta terim; kıyasın birinci şeklinde küçük önermede yüklem, büyük önermede konudur. İkinci şekilde her iki önermede de yüklem, üçüncü şekilde ise her iki önermede de konudur. Birinci şeklin zıddı olan dördüncü şekilde ise küçük önermede konu, büyük önermede yüklemdir.[30] Geometrik yöntemle her şekildeki okların yönü konudan yükleme olacak şekilde çizildiğinde "*şekiller karesi*" meydana gelir.[31]

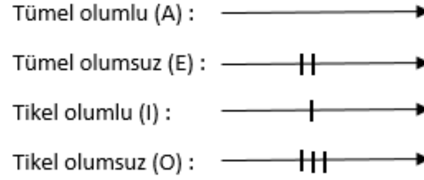


Şekiller Karesi

Karede oklarla belirtilen doğrulara önermelerin nitelik ve niceliğini göstermek üzere işaretler eklenir.

30 Muzaffer, *Mantık*, 2: 214, 217, 222, 230; Hasan bin Hüseyin, *Hâşiyetü't-Tezhîb,*140; Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantıkıyye,* 272, 277; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs,* 200; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife,* 235-236; Celâlî, *Takrîbu't-Tezhîb*, 149.

31 Şekilde "O" orta terimi, "B" büyük terimi ve "K" küçük terimi gösterir.



Bu çalışmada öncelikle birinci şeklin dört geçerli modunu geometrik yönteme göre ele almayı, diğer şekilleri ise geometrik ircâ metodunun temel özelliklerini belirttikten sonra incelemeyi planlıyoruz.

1.1. Birinci Şekil

Birinci şekil orta terimin küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olduğu kıyas olarak tanımlanır.[32] Bu şeklin bir konunun, yükleminin yüklemiyle olan ilişkisini gösterdiği de söylenebilir ve bu durum diagramda birinci şekle ait olan alanda açıkça görülür. Birinci şekil kıyasta küçük öncül olumlu, büyük öncül tümel olmalıdır. Buna göre birinci şekilde dört mod sonuç verir.[33] Her bir modun geometrik gösterimi şu şekildedir:

1.1.1. Barbara (AAA)

Her iki öncül tümel olumdur. Sonuç da tümel olumlu olur. Sonuç veren on dokuz kıyas modu içerisinde sonucu tümel olumlu olan tek mod budur. Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) tüm fertleri, kendisinin (K.T) tüm fertlerini kapsayan şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayana (B.T) dahildir.*[34]

Bütün doktorlar tıp eğitimi almıştır (B.Ö)

Bütün cerrahlar doktordur (K.Ö)

Bütün cerrahlar tıp eğitimi almıştır (S)

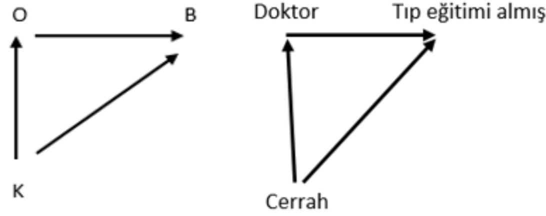
Aynı kıyas, öncülleri açıkça belirtilmemiş bir kıyasın sonuç cümlesi olarak ifade edildiğinde ise hükmün illetini, delilini, hâlini veya misalini belirten ifade orta terimdir. Örneğin kıyas "*bütün cerrahlar doktor olduklarına göre tıp eğitimi almış-*

32 Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 66; Öner, *Klasik Mantık,*114-115.

33 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 155-156.

34 Bu çalışmada tarafımızca, yüklemli kesin kıyasın geçerli on dokuz modundan her biri için o moddaki çıkarımı ifade eden bir ilke yazılmıştır.

lardır." şeklinde tek bir cümlede ifade edilmiş olabilir. Bu önermenin konusu (*cerrah*) küçük terim, yüklemi (*tıp eğitimi almış*) büyük terimdir. Önermedeki hükmün illetini gösteren ifade (*doktor olduklarına göre*) ise orta terimdir.[35] Diagramda birinci şekle göre terimler yerleştirildiğinde bu durum kolaylıkla görülür.



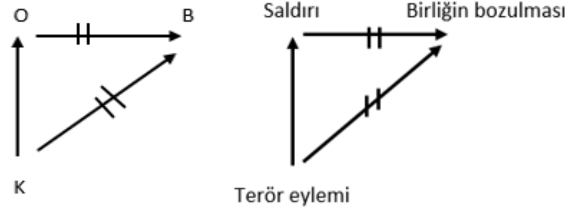
1.1.2. Celarent (EAE)

Büyük önerme tümel olumsuz, küçük önerme tümel olumludur. Sonuç tümel olumsuz olur.[36] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) hiçbir ferdi, kendisinin (K.T) tüm fertlerini kapsayan şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamayana (B.T) dahil değildir.*

Hiçbir saldırı birliğimizi bozacak değildir (B.Ö)

Her terör eylemi bir saldırıdır (K.Ö)

Hiçbir terör eylemi birliğimizi bozacak değildir (S)



"Hiçbir terör eylemi tüm diğer saldırılar gibi birliğimizi bozamaz"

---

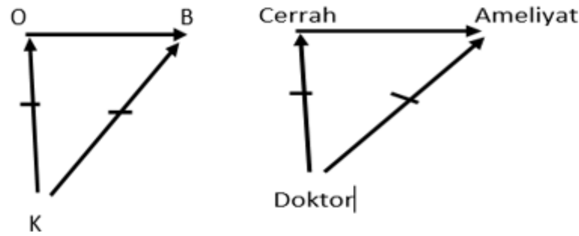
35 Bundan sonraki şekillerde aynı yöntemle kıyas şeklinin şartları, modun yapısı ve ilkesi verildikten sonra kıyas örneği ile bu örneğin tek cümle halinde ifade edilmiş biçimine yer verilerek kıyas geometrik yöntemle çizilecek ve açıklamalar gerekli olmadıkça tekrarlanmayacaktır.

36 Öner, *Klasik Mantık,* 115.

1.1.3. Darii (AII)

Büyük önerme tümel olumlu, küçük önerme tikel olumludur ve sonuç da tikel olumlu olur.[37] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) bazı fertleri, kendisinin (K.T) bazı fertlerini kapsayan şeyin (O.T) bütün fertlerini kapsayana (B.T) dahildir*.

Bütün cerrahlar ameliyata girer (B.Ö)
Bazı doktorlar cerrahtır (K.Ö)
Bazı doktorlar ameliyata girer (S)

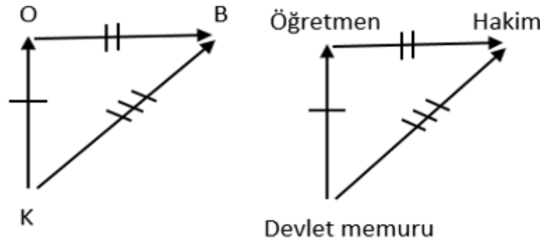


"Cerrah olan doktorlar ameliyata girer"

1.1.4. Ferio (EIO)

Büyük öncül tümel olumsuz, küçük öncül tikel olumludur ve sonuç tikel olumsuz olur.[38] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) bazı fertleri, kendisinin (K.T) bazı fertlerini kapsayan şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamayana (B.T) dahil değildir*.

Hiçbir öğretmen hakim değildir (B.Ö)
Bazı devlet memurları öğretmendir (K.Ö)
Bazı devlet memurları hakim değildir (S)



"Bazı devlet memurları öğretmen olduklarına göre hakim değildir"

37 Öner, *Klasik Mantık*, 115.
38 Öner, *Klasik Mantık*, 116.

2. KIYAS ŞEKİLLERİNİN İRCÂ'I

Birinci şekil kıyaslarda sonucun öncüllerden çıktığı açıkça görülür. Ancak bu açıklığa sahip olmayan ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerdeki kıyasların doğruluğu onları birinci şekle döndürerek ispat edilir.[39] Şekillerin ircâ'ı ya kıyastaki önermelerin döndürülmeleri ya öncüllerin yerinin değiştirilmesi ya da saçmaya indirgeme yolu ile olur.[40]

Geometrik yöntemle ircâ işlemi de hızlı, kolay ve doğru bir şekilde yapılabilir. Fakat öncelikle ircâ ile kıyasın doğruluğunun nasıl ispat edildiğine bakmak faydalı olacaktır. Şekillerin modlarını ifade eden kelimeler ircâ işleminin nasıl yapılacağını gösterir.[41]

1. Kelimelerin sesli harfleri o şekilde sonuç veren modu ve önermenin nitelik ve niceliğini ifade eder. Örneğin birinci şeklin *Barbara* modunda öncüller ve sonuç tümel olumlu (AAA); üçüncü şeklin *Datisi* modunda büyük öncül tümel olumlu (A), küçük öncül tikel olumlu (I) sonuç yine tikel olumludur (I).

2. Kelimelerin başında bulunan sessiz harfler o modun birinci şekilde aynı harfle başlayan moda ircâ edileceğini gösterir. Örneğin ikinci şekilden *Cesare* ve *Camestres* modları birinci şekildeki *Celarent* moduna ircâ edilir.

3. (*s*) ve (*p*) harfleri kendinden önceki önermenin düz döndürmesinin yapılacağını gösterir. Örneğin ikinci şekilden *Festino* modu birinci şekilden *Ferio*'ya ircâ edilir ve ircâ sırasında büyük öncül düz döndürülür.

4. (*m*) harfi ircâ'da öncüllerin yer değiştirmesi gerektiğini ifade eder. Örneğin dördüncü şekilden *Camenes* modu birinci şekildeki *Celarent* moduna ircâ edilirken büyük ve küçük öncüller yer değiştirir.

---

39 Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, 34, 38, 39; Muzaffer, *Mantık*, 2: 228, 229; Hasan bin Hüseyin, *Hâşiyetü't-Tezhîb*, 156-157; Öner, *Klasik Mantık*, 124.

40 İrcâ'da varsayma-iftirâz yönteminden de söz edilir. Ancak bu üç yöntem geometrik ispat için yeterlidir.

41 Öner, *Klasik Mantık*, 124; 13. yüzyılda Latin skolastikleri tarafından ortaya konan bu *mnemonic* isimlerin asıl amacı modları kolayca akılda tutmak ve ircâ işlemini doğru yapmaktır. Bkz. James Edward Creighton, *An Introductory Logic* (London: The Macmillan Company, 1908), 122-125.

5. Kelimenin başında yer olmayan (*c*) harfi ise ircâ'ın saçma olarak yapılacağını ifade eder. İkinci şekilden *Baroco* ile üçüncü şekilden *Bocardo* modlarının ircâ'ı bu yolla yapılır.[42]

2.1. Öncüllerin Döndürülmesi Yoluyla İrcâ

İkinci şekilden *Cesare* ve *Festino*, üçüncü şekilden *Darapti*, *Datisi*, *Felapton* ve *Ferison* ile dördüncü şekilden *Fesapo* ve *Fresison* modları; öncüllerin döndürülmesi yoluyla birinci şekle ircâ edilir. İkinci şekilde büyük öncül, üçüncü şekilde küçük öncül döndürülürken dördüncü şekilde her iki öncül de döndürülür. Nitekim modları ifade eden kelimelerde bu açıkça görülmektedir.

2.2. Öncüllerin Yer Değiştirmesi Yoluyla İrcâ

İkinci şekilden *Camestres*, üçüncü şekilden *Disamis* ile dördüncü şekilden *Bramantip*, *Camenes* ve *Dimaris* birinci şekle ircâ edilirken öncüller yer değiştirir. Ayrıca ikinci şekilde küçük öncül, üçüncü şekilde büyük öncül düz döndürülür. Elde edilen yeni kıyasın sonuç önermesi ise bu beş modun hepsinde düz döndürülür.

2.3. Saçmaya İrcâ

İsimlerini ifade eden kelimelerde, başta yer almayan (*c*) harfini içeren iki mod yani ikinci şekilden *Baroco* ve üçüncü şekilden *Bocardo* saçma yoluyla birinci şekilden *Barbara*'ya ircâ edilir. Batı mantıkçıları saçma yoluyla ircâ yöntemini bu iki modda kullanırlar.[43] İslâm mantıkçıları ise saçmaya ircâ'ı, *kıyâsü'l-hulf* olarak isimlendirirler ve İkinci, üçüncü, dördüncü şekilden kıyasların da kıyâsü'l-hulf yoluyla birinci şekle ircâ edilebileceğini kabul ederler. Buna göre ikinci şekilden kıyaslar hulf yoluyla birinci şekle ircâ edilirken asıl kıyastaki büyük önerme aynen alınır, sonuç ise çelişiği alınarak küçük önerme yapılır ve böylece birinci şekle uygun yeni bir kıyas kurulmuş olur. Yeni kıyasın sonucu, asıl önermedeki küçük önermenin çelişiği ise asıl kıyas geçerli ve asıl kıyasın modu da sonuç veren modlardan demektir.[44]

Üçüncü şekilden kıyaslar hulf yoluyla birinci şekle ircâ edilirken asıl kıyastaki küçük önerme aynen alınır, sonuç ise çelişiği alınarak büyük önerme yapılır ve

42 Öner, *Klasik Mantık*, 120-121.

43 Paolo Crivelli, Aristotle's Logic, *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. by Christopher Shields (Oxford University Press, Oxford Newyork : 2012), 133; Öner, *Klasik Mantık*, 126..

44 Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, (Amman, Dâru'n-nûr : 1432/2011), 321-322; Hıllî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 341-343.

böylece birinci şekle uygun yeni bir kıyas kurulmuş olur. Yeni kıyasın sonucu, asıl önermedeki büyük önermenin çelişiği ise asıl kıyas geçerli ve asıl kıyasın modu da sonuç veren modlardan demektir.[45] Dördüncü şekilde ise asıl kıyasın iki öncülünden biri ile sonucun çelişiği alınarak kurulan birinci şekilden kıyasın sonucunun asıl kıyastaki öncülün çelişiği olmasına bakılarak kıyasın geçerli ve modun sonuç veren modlardan biri olduğu anlaşılır. Ancak kıyâsü'l-hulf metodu; dördüncü şeklin müteahhirin İslâm mantıkçılarının kabul ettiği altıncı, yedinci ve sekizinci modlarından yedinci ve sekizinci modlar için, birinci şekilde kurulan yeni kıyasın büyük önermesinin tikel olması probleminden dolayı uygulanmaz.[46]

2.4. Geometrik Yöntem İle İrcâ

Şekillerin ircâ'ı oldukça dikkat gerektiren ayrıntılı bir işlemdir. Harfleri takip etmek, önermeleri alıp döndürmek, yer değiştirmek oldukça zahmetlidir. Geometrik yöntem ise ircâ işleminde hız ve kolaylık sağlar. Bu da ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerden ircâ edilecek kıyası diagramda birinci şeklin bulunduğu alana yine birinci şeklin konumuna göre yerleştirmeye dayanır. Ok yönünün ters çevrilmesi öncülün döndürüldüğünü, yatay ve dikey okların yer değiştirmesi öncüllerin yer değiştirdiğini gösterir. Buna göre kıyas şekillerinin geometrik ircâ'ı şöyle yapılır:

2.4.1. İkinci Şekil Modların Geometrik Yöntem İle İrcâ'ı

İkinci şekil kıyasta orta terim her iki öncülde de yüklemdir.[47] Bu şeklin, aynı yükleme konu olan iki şeyin birbiriyle ilişkisini gösterdiği de söylenebilir. İkinci şekil kıyasta öncüller nitelikçe birbirinden farklı olmalı, büyük önerme tümel olmalıdır. İkinci şekilde dört mod sonuç verir. Bu modların diyagramdaki gösterimi ve geometrik olarak ircâ'ı sırasıyla şu şekildedir.

2.4.1.1. Cesare (EAE)

Büyük önerme tümel olumsuz, küçük önerme tümel olumludur. Sonuç tümel olumsuz olur.[48] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) hiçbir ferdi, kendisinin (K.T) tüm fertlerini kapsayan şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamadığı şeye (B.T) dahil değildir.*

---

45 Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 325; Hıllî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 344-347.

46 Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 331; Hıllî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 347-354.

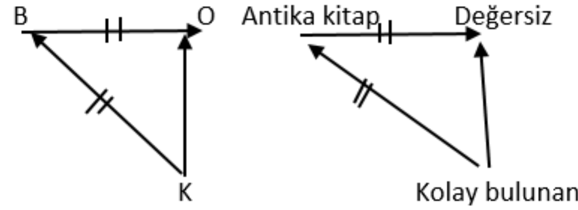
47 Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 68; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 158.

48 Öner, *Klasik Mantık*, 116.

Hiçbir antika kitap değersiz değildir (B.Ö)

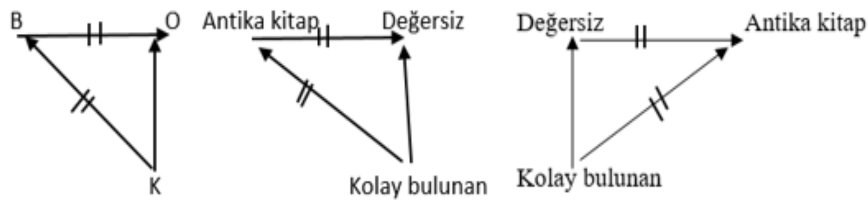
Bütün kolay bulunan şeyler değersizdir (K.Ö)

Hiçbir kolay bulunan şey antika kitap değildir. (S)



"Kolay bulunan şeyler değersiz olduğundan antika kitap değildir"

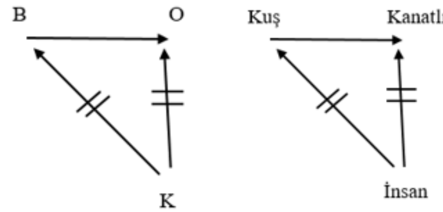
Bu kıyas birinci şekilden *Celarent*'e ircâ edilir. Kıyası orta terime dikkat ederek birinci şeklin diagramına uygun biçimde yerleştirdiğimizde küçük öncül yine aynı kalır. Büyük öncülde ise ok artık büyük terimden orta terime doğru değil, birinci şekle uygun olarak orta terimden büyük terime doğru uzanmaktadır. Okun yön değiştirmesi ise düz döndürme yapıldığı yani konu ile yüklemin yer değiştirdiği anlamına gelir. Zaten *Cesare*'deki (*s*) harfi de bunu göstermektedir. Tümel olumsuz önermenin düz döndürmesi yine tümel olumsuz olur. Sonuç yine dikey kenardan yatay kenara yani küçük terimden büyük terime doğru okunur ve bu durumda "*hiçbir kolay bulunan şey antika kitap değildir*" şeklinde olur ki bu ilk kıyasın da sonucudur. O halde ilk kıyas doğrudur. Görüldüğü üzere geometrik ircâ, modda yer alan mnemonic harflerin işaret ettiği metoda uygun ve örtüşür biçimde ama onlara gerek duymaksızın hızlı, kolay ve doğru bir şekilde yapılmış olur.



2.4.1.2. Camestres (AEE)

Büyük öncül tümel olumlu, küçük öncül tümel olumsuzdur. Sonuç tümel olumsuz olur.[49] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) hiçbir ferdi, kendisinin (K.T) hiçbir ferdini kapsamayan şeyin (O.T) bütün fertlerini kapsadığı şeye (B.T) dahil değildir.*

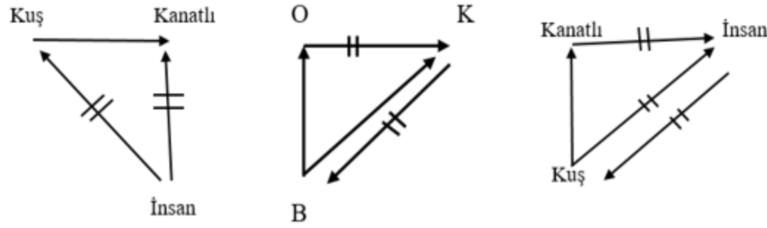
Bütün kuşlar kanatlıdır (B.Ö)
Hiçbir insan kanatlı değildir (K.Ö)
Hiçbir insan kuş değildir. (S)



"Hiçbir insan kanatlı olmadığına göre kuş değildir"

Bu kıyas da *Cesare* gibi birinci şekilden *Celarent*'e ircâ edilir. Ancak (*m*) harfi öncüllerin yer değiştireceğini gösterdiğinden dikey ok yatay hale getirilerek büyük öncül, yatay ok dikey hale getirilerek küçük öncül yapılır. Tümel olumsuz olan küçük önerme yatay hale gelince ok yön değiştirir ki bu düz döndürmeyi ifade eder. Modun ismindeki ilke (*s*) harfi bunu göstermektedir. Tümel olumsuzun düz döndürmesi yine tümel olumsuzdur. Sonuç dikey oktan yatay oka doğru okunduğundan bu haliyle büyük terimden küçük terime doğru okunmuş olur. Zira dikey ok artık büyük önermeyi göstermektedir. Sonucu küçük terimi konu yaparak doğru şekilde okuduğumuzda sonuç önermesini gösteren ok yön değiştirmiş yani düz döndürme yapılmış olur. Zaten sondaki (*s*) harfi de bunu gösterir. Tümel olumsuz önemenin düz döndürmesi yine tümel olumsuzdur. Bu durumda sonuç önermesi "*hiçbir insan kuş değildir*" olur ki bu ilk kıyasın da sonucudur. O hâlde kıyas geçerlidir.

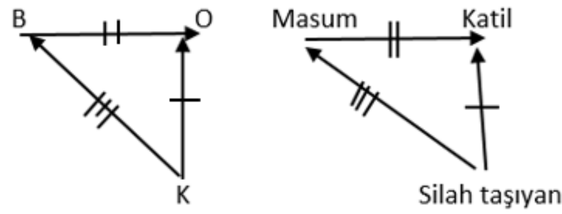
49 Öner, *Klasik Mantık*, 116.



2.4.1.3. Festino (EIO)

Büyük öncül tümel olumsuz, küçük öncül tikel olumludur. Sonuç tikel olumsuz olur.[50] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) bazı fertleri, kendisinin (K.T) bazı fertlerini kapsayan şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamadığı şeye (B.T) dahil değildir*.

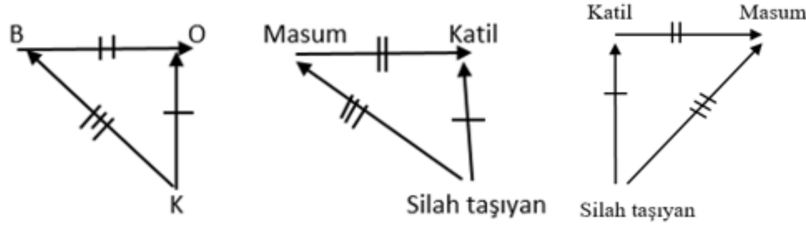
Hiçbir masum katil değildir (B.Ö)
Bazı silah taşıyan katildir (K.Ö)
Bazı silah taşıyan masum değildir. (S)



"Bazı silah taşıyanlar katil olduğuna göre masum değildir"

Bu kıyas birinci şekilden *Ferio*'ya ircâ edilir. Büyük önermeyi gösteren yatay ok birinci şekle uygun olarak çizildiğinde orta terim konu olur ki bu düz döndürme anlamına gelir. Sonuç birinci şekle göre okunur.

50 Öner, *Klasik Mantık,* 116.



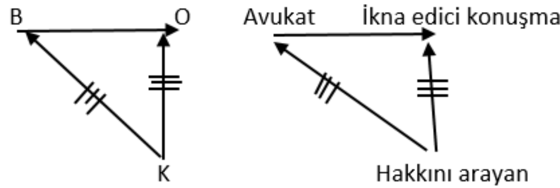
2.4.1.4. Baroco (AOO)

Büyük öncül tümel olumlu, küçük öncül tikel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuz olur.[51] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (K.T) bazı fertleri, kendisinin (K.T) bazı fertlerini kapsamayan şeyin (O.T) bütün fertlerini kapsadığı şeye (B.T) dahil değildir.*

Bütün avukatlar ikna edici konuşur (B.Ö)

Bazı hakkını arayanlar ikna edici konuşuyor değildir (K.Ö)

Bazı hakkını arayanlar avukat değildir. (S)



"Bazı hakkını arayanlar ikna edici konuşmadığına göre avukat değildir"

Bu kıyas (c) harfinin de gösterdiği üzere saçma yoluyla ircâ edilir. Geometrik yöntemle saçmaya ircâ işlemi de bu modun adının ve dolayısıyla (c) harfinin saçmaya ircâ'ı gösterdiğinin bilinmediği farz edildiğinde bile son derece kolay biçimde yapılır. Bunun için öncelikle öncüllerin döndürülmesi ikinci olarak öncüllerin yer değiştirmesi ile ircâ ihtimallerini ele alalım. Bu aynı zamanda nasıl ircâ edileceği bilinmeyen bir kıyasın ircâ'ındaki geometrik yöntemleri de birlikte görmeyi sağlayacaktır.

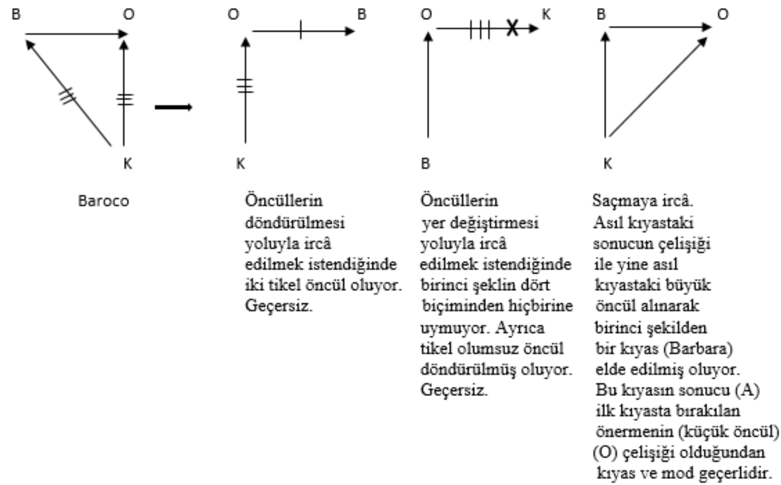
Bu kıyas öncüllerin döndürülmesi ile ircâ edilmek istendiğinde büyük önermeyi gösteren yatay ok, orta terim konu olacak şekilde birinci şekle göre çizildi-

51 Öner, *Klasik Mantık,* 117.

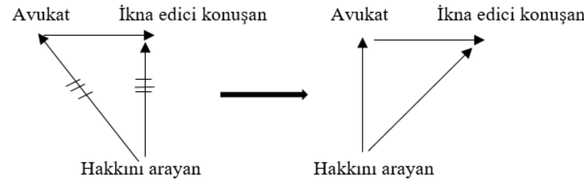
ğinde düz döndürülmüş olur. Tümel olumlunun düz döndürmesi tikel olumlu olduğundan[52] büyük önerme tikel olumlu hale gelir. Küçük önerme de tikel olumsuz olduğundan kıyasta biri olumsuz iki tikel öncül olur. İki tikelden sonuç çıkmaz. Zaten elde edilen geometrik biçim birinci şeklin dört geçerli görünümünden hiçbirine uymaz. Şu hâlde bu kıyas öncüllerin döndürülmesiyle ircâ edilemez.

Öncüllerin yer değiştirmesiyle ircâ edildiğinde ise yatay hale gelen dikey ok yön değiştirir. Bu durumda da tikel olumsuz önerme döndürülmüş olur. Halbuki tikel olumsuz önermenin düz döndürmesi olmaz. Ayrıca bu da yine birinci şeklin dört geçerli geometrik görünümünden hiçbirisiyle eşleşmez.

Geriye bu kıyasın saçmaya ircâ edileceği ihtimali kalır. Bunun için birinci şeklin çizimi en kolay elde edilecek surette sonucun çelişiği dikey hale getirilerek küçük öncül yapılır. Böylece asıl kıyastaki büyük terim yeni kıyasta orta terim olur. Birinci şekildeki bu yeni kıyasın sonucu, ircâ sırasında sonucun çelişiğinin küçük önerme olarak alınması sebebiyle asıl kıyasta terk edilen küçük önermeyle çelişiyorsa asıl kıyas ve mod geçerli demektir. Burada asıl kıyasta bırakılan küçük öncül tikel olumsuz (O), birinci şekildeki Barbara (AAA) formuna denk gelen yeni kıyasın sonucu ise tümel olumlu (A) yani çelişik olduğundan kıyas geçerlidir.



52 Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 56; Farfûr, *Meâyirü'l-Fiker*, 100.



Asıl kıyasta (*Baroco*) küçük öncül olan tikel olumsuz (O) "*Bazı hakkını arayanlar ikna edici konuşuyor değildir*" önermesi ile birinci şekildeki yeni kıyasın (*Barbara*) sonucu olan tümel olumlu (A) "*Tüm hakkını arayanlar ikna edici konuşur*" önermeleri çelişiktir. O halde kıyas ve mod geçerlidir.

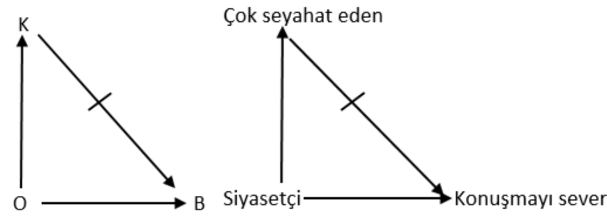
2.4.2. Üçüncü Şekil Modların Geometrik Yöntem İle İrcâ'ı

Üçüncü şekilde orta terim her iki öncülde de konudur. Bu şeklin aynı konunun iki yüklemi arasındaki ilişkiyi gösterdiği de söylenebilir. Üçüncü şekil kıyasta küçük öncül olumlu olmalıdır. Sonuç ise daima tikeldir.[53] Buna göre üçüncü şekilde altı mod sonuç verir. Bu modların geometrik gösterimi ve ircâ'ı şu şekildedir:

2.4.2.1. Darapti (AAI)

Öncüller tümel olumlu, sonuç ise tikel olumludur.[54] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayanın (K.T) bazı fertleri, o şeyin (O.T) yine tüm fertlerini kapsayan diğer şeye (B.T) dahildir.*

Bütün siyasetçiler konuşmayı sever (B.Ö)
Bütün siyasetçiler çok seyahat eder (K.Ö)
Bazı çok seyahat edenler konuşmayı sever. (S)

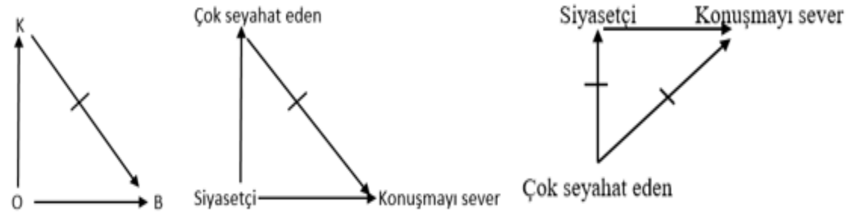


"Bazı çok seyahat edenler siyasetçiler gibi konuşmayı sever / Siyasetçiler gibi bazı çok seyahat edenler konuşmayı sever."

Bu kıyas birinci şekilden *Darii*'ye ircâ edilir. Küçük önermeyi gösteren dikey ok orta terime göre yön değiştirdiğinden tikel olumlu olur. Sonuç da tikel olumlu

53 Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 69; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 160-161.
54 Öner, *Klasik Mantık*, 117.

olur. Böylece bu modda, iki tümel öncüle rağmen sonucun neden tikel olduğu da görülmüş olur.



2.4.2.2. Datisi (AII)

Büyük öncül tümel olumlu, küçük öncül tikel olumlu sonuç ise tikel olumludur.[55] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) bazı fertlerini kapsayanın (K.T) bazı fertleri, o şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayan şeye (B.T) dahildir.*

Bütün okumayı sevenler öğrenmeye meraklıdır (B.Ö)
Bazı okumayı sevenler tarihe düşkündür (K.Ö)
Bazı tarihe düşkün olanlar öğrenmeye meraklıdır (S)



"Tarihe düşkün olanlardan bazıları okumayı sevdiklerinden öğrenmeye de meraklıdırlar."

Bu kıyas da birinci şekilden *Darii*'ye ircâ edilir. Küçük önermeyi gösteren dikey ok orta terime göre yön değiştirse de tikel olumlunun düz döndürmesi yine tikel olumlu olduğundan[56] tikellik işaretini korur. Sonuç yine tikel olumlu olur.

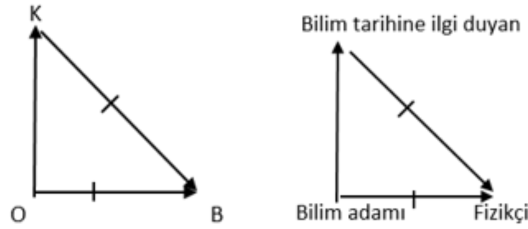
55 Öner, *Klasik Mantık*, 117.
56 Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 56; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 132.



2.4.2.3. Disamis (IAI)

Büyük öncül tikel olumlu, küçük öncül tümel olumlu sonuç ise tikel olumludur.[57] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayanın (K.T) bazı fertleri, o şeyin (O.T) bazı fertlerini kapsayan şeye (B.T) dahildir.*

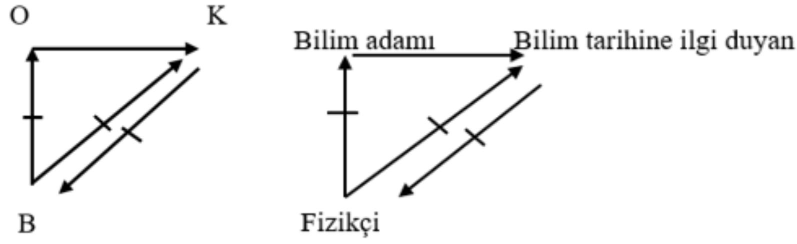
Bazı bilim adamları fizikçidir (B.Ö)
Bütün bilim adamları bilim tarihine ilgili duyar (K.Ö)
Bazı bilim tarihine ilgi duyanlar fizikçidir (S)



"Bilim tarihine ilgi duyanlardan bazıları bilim adamı olan fizikçilerdir."

Bu kıyas da birinci şekilden *Darii*'ye ircâ edilir. Orta terime dikkat edilerek öncüller yani oklar yer değiştirir ki (*m*) harfi bunu gösterir. Değişen ok yönü düz döndürmeyi ifade eder. Tikel olumlunun düz döndürmesi yine tikel olumlu olduğundan tikellik işaretini korur. Oluşan biçim birinci şekilden *Darii*'ye karşılık gelmektedir. Fakat sonuç birinci şekle göre okunduğunda büyük önermeden küçük önermeye doğru okunmuş olacağından sonucu gösteren ok küçük önermeden büyük önermeye olacak şekilde yani düz döndürülerek okunur. Sondaki (*s*) harfi de bunu ifade eder.

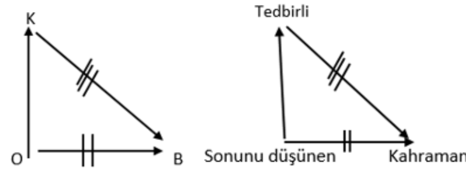
57 Öner, *Klasik Mantık*, 117.



2.4.2.4. Felapton (EAO)

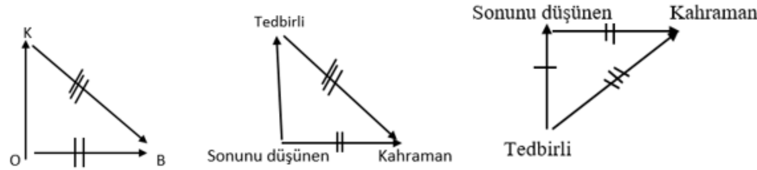
Büyük öncül tümel olumsuz, küçük öncül tümel olumlu sonuç ise tikel olumsuzdur.[58] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayanın (K.T) bazı fertleri, o şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamayan şeye (B.T) dahil değildir.*

Sonunu düşünen hiç kimse kahraman değildir (B.Ö)
Sonunu düşünen herkes tedbirlidir (K.Ö)
Bazı tedbirliler kahraman değildir (S)



"Bazı tedbirliler sonunu düşündükleri için kahraman değildir"

Bu kıyas birinci şekilden *Ferio*'ya ircâ edilir. Orta terim gözetilerek birinci şekile göre oklar yerleştirildiğinde küçük öncülün yönü değişir ki bu düz döndürme anlamına gelir. Sonuç tikel ve olumsuz öncüllerden dolayı tikel olumsuzdur.

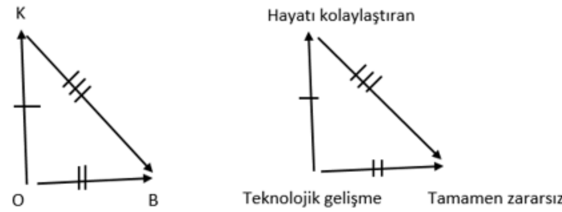


58 Öner, *Klasik Mantık*, 117.

2.4.2.5. Ferison (EIO)

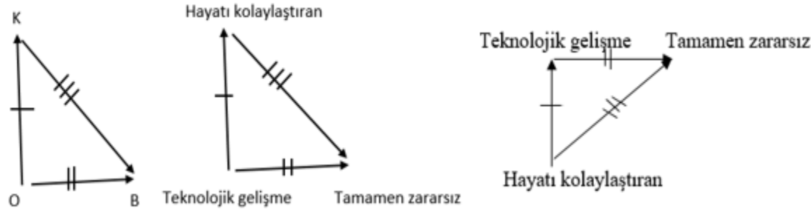
Büyük öncül tümel olumsuz, küçük öncül tikel olumlu sonuç ise tikel olumsuzdur.[59] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) bazı fertlerini kapsayanın (K.T) bazı fertleri, o şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamayan şeye (B.T) dahil değildir.*

Hiçbir teknolojik gelişme tamamen zararsız değildir (B.Ö)
Bazı teknolojik gelişmeler hayatı kolaylaştırır (K.Ö)
Bazı hayatı kolaylaştıran şeyler tamamen zararsız değildir (S)



"Hayatı kolaylaştıran bazı şeyler teknolojik gelişmeler olduklarından dolayı tamamen zararsız değildir"

Bu kıyas da birinci şekilden *Ferio*'ya ircâ edilir. Orta terim gözetilerek yerleştirildiğinde küçük öncülün ok yönü değişir. Bu düz döndürme anlamına gelse de tikel olumlunun düz döndürmesi yine tikel olumludur. Oluşan şekil *Ferio*, sonuç yine tikel olumsuzdur. O halde asıl kıyas geçerlidir.



2.4.2.6. Bocardo (OAO)

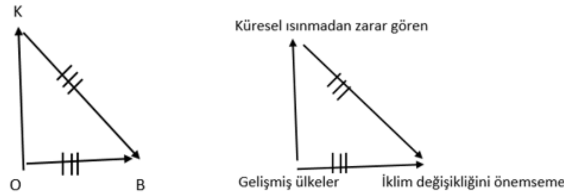
Büyük öncül tikel olumsuz, küçük öncül tümel olumlu sonuç ise tikel olumsuzdur.[60] Bu modun ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) bütün fertlerini kapsayanın (K.T) bazı fertleri, o şeyin (O.T) bazı fertlerini kapsamayan şeye (B.T) dahil değildir.*

59 Öner, *Klasik Mantık*, 118.
60 Öner, *Klasik Mantık*, 118.

Bazı gelişmiş ülkeler iklim değişikliğini önemsemiyor (önemsiyor değildir) (B.Ö)

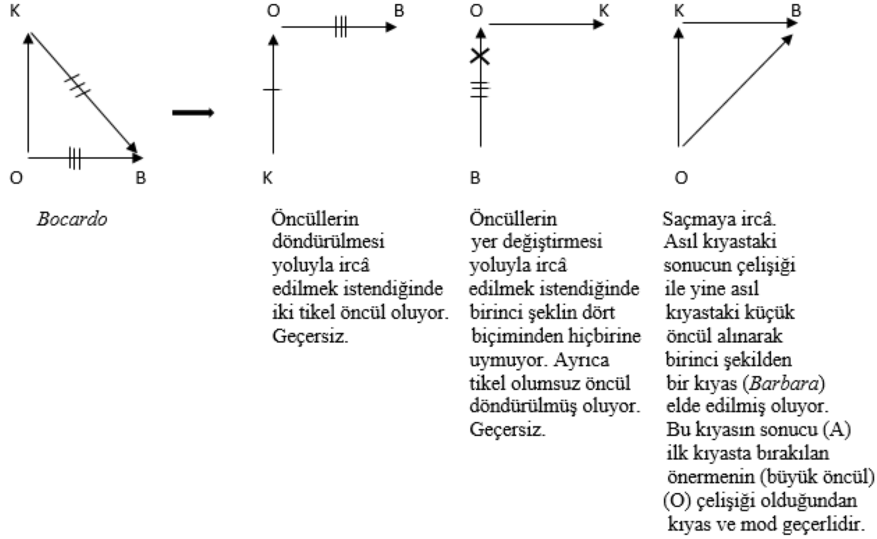
Bütün gelişmiş ülkeler küresel ısınmadan zarar görmektedir (K.Ö)

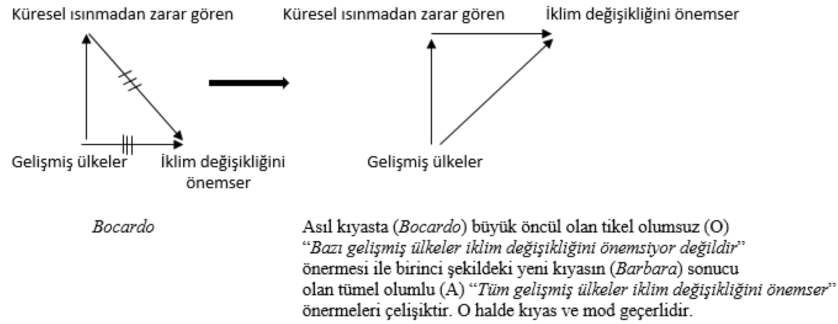
Bazı küresel ısınmadan zarar görenler iklim değişikliğini önemsemiyor (önemsiyor değildir) (S)



"Küresel ısınmadan zarar görenlerden bazıları, gelişmiş ülkeler gibi, iklim değişimini önemsemiyor"

Bu kıyas öncüller döndürülerek birinci şekle göre çizildiğinde biri olumsuz iki tikel öncül olur ki kıyas kurallarına aykırıdır. Öncüllerin yer değiştirmesi ise tikel olumsuz önermeyi gösteren yatay okun dikey hale gelmesi ve yönünün çevrilmesini gerektirir. Tikel olumsuz önerme düz döndürülemeyeceğinden bu şık da geçersizdir. Bu durumda ircâ'ın saçma yoluyla olabileceği ihtimali kalır. Saçmaya ircâ için, *Baroco*'da olduğu gibi yine birinci şekli en kolay elde edecek biçimde ama bu defa sonucun çelişiği yatay hâle getirilerek yani büyük öncül yapılarak asıl kıyastaki küçük öncül ile birlikte birinci şekilden bir kıyas kurulur. Birinci şekildeki bu yeni kıyasın sonucu ile asıl kıyasta bırakılan önerme olan büyük öncülün çelişip çelişmediğine bakılır. Çelişiyorlarsa kıyas ve mod geçerli demektir.





Bocardo Asıl kıyasta (*Bocardo*) büyük öncül olan tikel olumsuz (O) "*Bazı gelişmiş ülkeler iklim değişikliğini önemsiyor değildir*" önermesi ile birinci şekildeki yeni kıyasın (*Barbara*) sonucu olan tümel olumlu (A) "*Tüm gelişmiş ülkeler iklim değişikliğini önemser*" önermeleri çelişiktir. O halde kıyas ve mod geçerlidir.

Her ne kadar Batı mantıkçıları saçmaya ircâ'ı sadece *Baroco* ve *Bocardo* modlarında uygulamış olsalar da İslam mantıkçıları kıyâsü'l-hulf olarak isimlendirdikleri bu ircâ yöntemini diğer bir çok modun geçerliliğinin ispatında da kullanırlar.[61]

2.4.3. Dördüncü Şekil Modların Geometrik Yöntem İle İrcâ'ı

Dördüncü şekil orta terimin büyük önermede yüklem, küçük önermede konu olduğu kıyastır. Bu şekil, bir konunun yükleminin aynı konunun yüklem olduğu şeyle olan ilişkisini gösterir. Birinci şeklin zıddıdır ve dört kıyas şekli içinde insan

[61] Bkz., Kutbüddîn Muhammed er-Râzî et-Tahtânî, *Tahrirü'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye fî şerh-i Risâleti'ş-Şemsiye* (byy. İntişârât-ı Beydâr, 1426), 396-406; Hıllî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 341-354.

tabiatına en uzak olanıdır.[62] Dördüncü şekilde büyük önerme olumlu olursa küçük önerme tümel olmalıdır. Küçük önerme olumlu olursa sonuç tikel olur. Öncüllerden biri olumsuz olursa büyük önerme tümel olur. Bu şeklin beş geçerli modu vardır.[63]

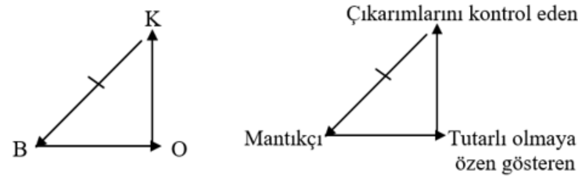
2.4.3.1. Bramantip (AAI)

Her iki öncül tümel olumlu, sonuç ise tikel olumludur.[64] Bu şeklin ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayan şeyin (K.T) bazı fertleri, aynı şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsadığı şeye (B.T) dahildir.*

Bütün mantıkçılar tutarlı olmaya özen gösterir (B.Ö)

Bütün tutarlı olmaya özen gösterenler çıkarımlarını devamlı kontrol eder (K.Ö)

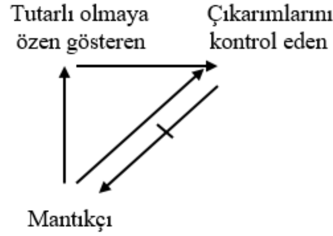
Bazı çıkarımlarını devamlı kontrol edenler mantıkçılardır (S)



"Çıkarımlarını devamlı kontrol edenlerden bazıları tutarlı olmaya özen gösteren / gösterdiklerinden dolayı mantıkçılardır."

Bu kıyas birinci şekilden *Barbara*'ya öncüller yani oklar yer değiştirerek ircâ edilir. Mod ismindeki (*m*) herfinin gösterdiği üzere öncüller yani yatay ok ile dikey ok yer değiştirir. Sonucu gösteren ok küçük önermeden büyük önermeye olacak şekilde yani düz döndürülerek okunur. Zaten mod isminin sonundaki (*p*) harfi bunu ifade eder. Tümel olumlunun düz döndürmesi ise tikel olumludur. Böylece üçüncü şekilden *Darapti*'de olduğu gibi burada da asıl kıyasta öncüllerin tümel olmasına rağmen sonucun neden tikel olduğu görülmüş olur.

62 Esîrüddin el-Ebherî, *Muğni't-tullâb Şerh-u Metn-i İsagoci* (Dımeşk: Dâru'l-Fiker, 1424), 74.
63 Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 69; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* 162-163.
64 Öner, *Klasik Mantık*, 119.



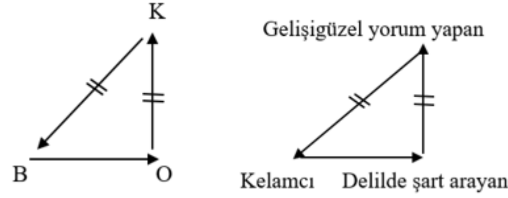
2.4.3.2. Camenes (AEE)

Büyük önerme tümel olumlu, küçük önerme tümel olumsuzdur. Sonuç tümel olumsuz olur.[65] Dördüncü şekilde tümel sonuç veren tek mod ise budur. Bu şeklin ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamayan şeyin (K.T) hiçbir ferdi, aynı şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsadığı şeye (B.T) dahil değildir.*

Bütün kelamcılar delilleri kabul için şartlar öne sürer (B.Ö)

Delilleri kabul için şartlar öne süren hiç kimse gelişigüzel yorumda bulunmaz (bulunuyor değildir) (K.Ö)

Gelişigüzel yorumda bulunan hiç kimse kelamcı değildir (S)

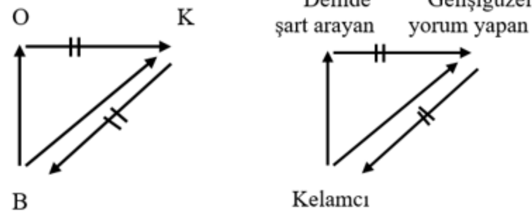


"Gelişigüzel yorumda bulunanlardan hiçbiri delilleri kabul için şartlar öne süren kelamcılar değildir / kelamcılardan değildir."

Bu kıyas birinci şekilden *Celarent*'e ircâ edilir. Orta terime dikkat edilerek öncüleri gösteren oklar yer değiştirir ki (*m*) harfi bunu gösterir. Sonucu gösteren ok artık yatay haldeki küçük önermeyi gösteren oktan büyük önermeye olacak şekilde yani düz döndürülerek okunur. Sondaki (*s*) harfi bunu ifade eder.

---

[65] Öner, *Klasik Mantık*, 119.



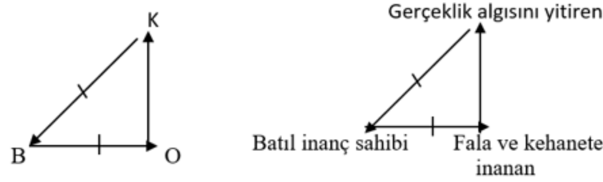
2.4.3.3. Dimaris (IAI)

Büyük önerme tikel olumlu küçük önerme tümel olumlu sonuç ise tikel olumludur.[66] Bu şeklin ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayan şeyin (K.T) bazı fertleri, aynı şeyin (O.T) bazı fertlerini kapsadığı şeye (B.T) dahildir*.

Bazı batıl inanç sahipleri fala ve kehanete inanır (B.Ö)

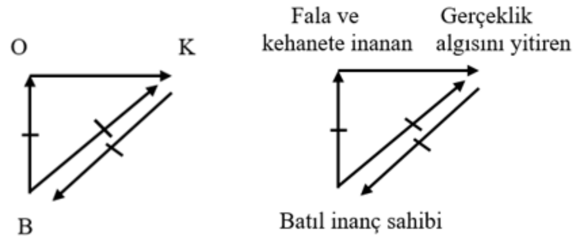
Bütün fala ve kehanete inananlar gerçeklik algısını yitirir (K.Ö)

Bazı gerçeklik algısını yitirenler batıl inanç sahipleridir (S)



"Gerçeklik algısını yitirenlerin bazıları fala ve kehanete inanan batıl inanç sahipleridir."

Bu kıyas birinci şekilden *Darii*'ye ircâ edilir. Orta terime dikkat edilerek öncülleri gösteren oklar yer değiştirir ki (*m*) harfi bunu gösterir. Sonuç küçük önermeden büyük önermeye olacak şekilde yani düz döndürülerek okunur. Sondaki (*s*) harfi bunu ifade eder.

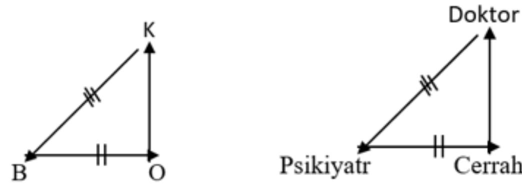


66 Öner, *Klasik Mantık*, 119.

2.4.3.4. Fesapo (EAO)

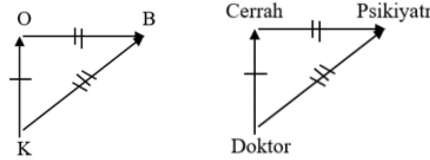
Büyük önerme tümel olumsuz küçük önerme tümel olumlu sonuç ise tikel olumuzdur.[67] Bu şeklin ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) tüm fertlerini kapsayan şeyin (K.T) bazı fertleri, aynı şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamadığı şeye (B.T) dahil değildir.*

Hiçbir psikiyatr cerrah değildir (B.Ö)
Bütün cerrahlar doktordur (K.Ö)
Bazı doktorlar psikiyatr değildir (S)



"Doktorlardan bazıları cerrah olduğundan psikiyatr değildir"

Bu kıyas birinci şekilden *Ferio*'ya ircâ edilir. Orta terim gözetilerek yerleştirildiğinde artık büyük öncülün yönü büyük terime, küçük öncülün yönü ise orta terime doğru olur. Bu her iki öncülün de düz döndürüldüğü anlamına gelir ki Fesapo'daki (s) ve (p) harfleri de bunu gösterir. Tümel olumsuzun düz döndürmesi tümel olumsuz, tümel olumlunun düz döndürmesi tikel olumludur. Yeni kıyasın birinci şekilden *Ferio*'ya denk geldiği açıkça görülür. Kıyas geçerlidir.



2.4.3.5. Fresison (EIO)

Büyük önerme tümel olumsuz küçük önerme tikel olumlu sonuç ise tikel olumuzdur.[68] Bu şeklin ilkesi şudur: *Şeyin (O.T) bazı fertlerini kapsayan şeyin (K.T) bazı fertleri, aynı şeyin (O.T) hiçbir ferdini kapsamadığı şeye (B.T) dahil değildir.*

67 Öner, *Klasik Mantık*, 119.
68 Öner, *Klasik Mantık*, 119.

Hiçbir bilimsel devrim kolayca kabul görmemiştir (kabul görmüş değildir) (B.Ö)

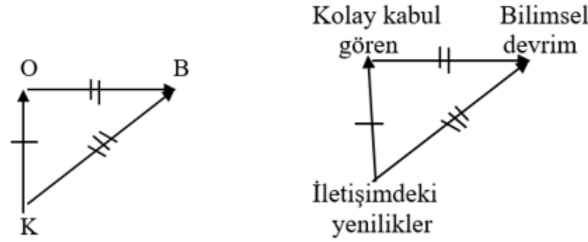
Bazı kolayca kabul görmüş olanlar iletişimdeki yeniliklerdir (K.Ö)

Bazı iletişimdeki yenilikler bilimsel devrim değildir (S)



"İletişimdeki yeniliklerden bazıları kolay kabul gördüğüne göre bilimsel devrim değildir"

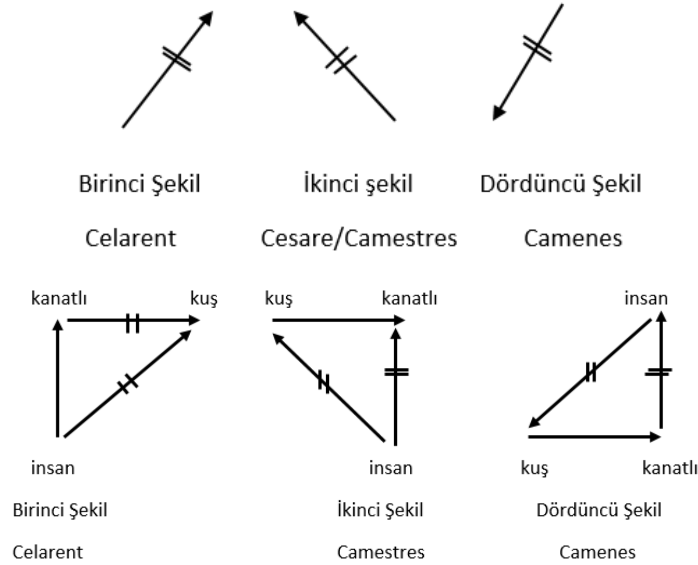
Bu kıyas birinci şekilden *Ferio*'ya ircâ edilir. Kıyas birinci şekle göre yerleştirildiğinde her iki öncülün de düz döndürüldüğü görülür ki *Fresison*'daki iki (*s*) harfleri bunu gösterir. Yeni kıyasın birinci şekilden *Ferio* olduğu kolayca görülür.



Görüldüğü üzere geometrik yöntem kullanılarak bir kıyasta formel geçerlilik doğru ve hızlı bir şekilde kontrol edilebilir. Zihin bu sayede, kıyastaki öncüllere ve orta terime süratle intikal eder. İrcâ'daki yöntemi harflere göre takip etme külfetine gerek duyulmaz. Kıyas birinci şekle göre geometrik olarak çizildiğinde zaten yönlendirici bu harflerin işaret ettiği döndürme veya yer değiştirmeler kendiliğinden yapılmış olur. Sonucun öncüllerden elde edilip edilemeyeceği kolayca anlaşılır ve her moda ait akıl yürütme ilkeleri söz konusu modun geometrik gösterimine bakılarak kolaylıkla çıkarılabilir.

2.5. Herhangi Bir Kıyasın Geometrik Yöntem İle İncelenmesi

Geometrik yöntemin faydaları özellikle öncülleri açık olarak belirtilmeyen, bununla birlikte bir kıyasın neticesi olan önermelerde orta terimi ve kıyasın şeklini bulmakta ortaya çıkar. Mesela öncülleri açıkça belirtilmemiş bir kıyasın tümel olumsuz hüküm cümlesine bakıldığında bu kıyasın sözgelimi birinci şeklin *Celarent* moduna mı, ikinci şeklin *Cesare* ya da *Camestres* moduna mı yoksa dördüncü şeklin *Camenes* moduna mı ait olduğu hemen anlaşılmayabilir. Geometrik yöntem bu noktada oldukça kullanışlıdır. Örneğin "*hiçbir insan kanatlı olmadığına göre kuş değildir*" cümlesinde konu (insan) küçük terim, yüklem (kuş) ise büyük terimdir. Bu hüküm geometrik yöntemle incelendiğinde şu ihtimalleri içerdiği görülür:

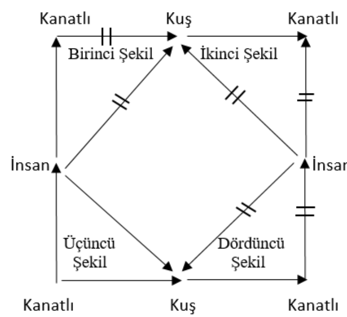


Diagramlara bakıldığında bu sonuç önermesinin ikinci şekilden *Camestres* olduğu kolayca anlaşılır. Zira bu durumda "*bütün kuşlar kanatlıdır*" büyük önerme, "*hiçbir insan kanatlı değildir*" küçük önerme olur. Bu kıyas, *bütün insanların kanatlı olduğunu* küçük önerme, *hiçbir kuşun kanatlı olmadığını* ise büyük önerme olarak almayı gerektireceğinden ikinci şekilden *Cesare* modunda olamaz. Benzer sebeple birinci şekilden *Celarent* modunda da olamaz çünkü öyle olsa *insanların kanatlı olduğu*, *kanatlıların ise kuş olmadığı* hükmünü vermeyi gerektirir ki açıkça yanlıştır. Bu kıyasın dördüncü şekilden *Camenes* olduğu kabul edilirse *bütün kuşların kanatlı olduğu*

büyük önerme, *hiçbir kanatlının insan olmadığı* ise küçük önerme olarak kabul edilmiş olur. Şu halde belirtilen sonuç önermesinin dördüncü şekilden *Camenes* olması da mümkündür. Şu var ki *Camestres*'te "*hiçbir insanın kanatlı olmadığı*", *Camenes*'te ise "*hiçbir kanatlının insan olmadığı*" küçük önerme olarak alınmış olur. Tümel olumsuzun döndürmesi ise yine tümel olumsuz olacağından bu ikisi arasında çok fark yoktur. Büyük önerme ise her ikisinde de "bütün *kuşların kanatlı olduğu*"dur.

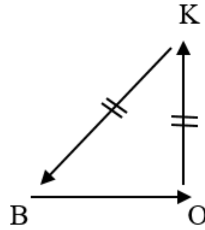
Yukarıdaki kıyası, içeriğinden bağımsız olarak sadece formuna göre değerlendirdiğimizde ise elbette bunun *Cesare* ya da *Celarent* modunda olmasına biçim bakımından bir engel yoktur. İçerikten bağımsız olarak ele aldığımızda söz konusu cümlenin tümel olumsuz sonuç veren dört modda da olabileceği görülür. Geometrik yöntemin faydalarından biri de bu tür ifadelerde yer alan gizli kıyasın öncüllerinin ne olduğunu, bu kıyasın hangi şekillerde ifade edilebileceğini görmeyi temin ederek kıyası içerik bakımından incelemeye geçmekte kolaylık sağlamasıdır. Böylece kişi öncüllerde neye dayanıldığını daha iyi görür. O zaman araştırma önermelerin içeriğine, doğruluk ve yanlışlığına; öncüllerin yakîniyyattan, makbûlattan, müsellemâttan, meşhûrâttan müşâhedâttan vs. olmasına bağlı olarak kıyasın burhânî, cedelî veya hatabî olmasına yönelir.

Bunun için diagramda köşelere orta terimi, dikey kenarların kenarortaylarının kesiştiği yere küçük terimi, yatay kenarların kenar ortaylarının kesiştiği yere ise büyük terimi yazmak, her şekilde sonucu küçük terimden büyük terime giden bir okla göstermek ve tikellik ile olumsuzluk işaretlerini gerektiği gibi yerleştirmek yeterlidir. Ayrıca her zaman bu şeklin tamamını çizmek de gerekmez. Bazen sonuç oklarına göre muhtemel görülen şeklin üçgenini orta terimi gözeterek tamamlamak da yeterli olabilir.



2.6. Herhangi Bir Kıyasın Geometrik Yöntem İle İrcâ'ı

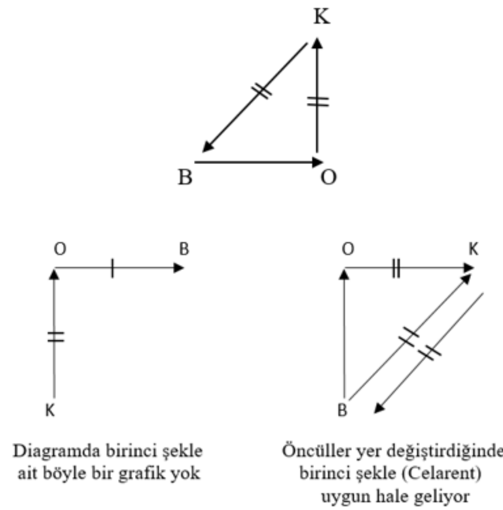
Kıyas şekillerine ait modları ifade eden isimler unutulup karıştırılabilir ve bu nedenle ircâ işleminin nasıl yapılacağı hatırlanmayabilir. Söz gelimi *Camenes* modundaki bir kıyas incelenirken bunun dördüncü şekle ait olduğu bilinmekle birlikte ircâ'da öncüllerin yer değiştirmesi gerektiği unutulabilir. Hatırlansa bile önermeleri tek tek döndürmek zahmetli bir işlemdir. Geometrik ircâ yönteminde bunlar sorun olmaz. Hatta bu yöntem geçerli kıyasları ircâ'da olduğu kadar yanlış kıyasların geçersizliğini ispat etmek için ircâ ederken de oldukça kullanışlıdır. Bunun için kıyasın genel kurallarını, özellikle iki olumsuzdan ve iki tikelden sonuç çıkmayacağını bilmek ve birinci şekildeki dört modun geometrik çizimini akılda tutmak yeterlidir. Kıyas, döndürmeyle ilgili kurallar gözetilerek birinci şekle göre çizildiğinde oluşan yeni geometrik biçim, birinci şekilde yer alan dört moddan birinin şekli ise kıyas geçerli demektir.



Örneğin verilmiş bir kıyası geometrik olarak gösterdiğimizde yukarıdaki çizim elde edilmiş olsun. Bu kıyas görüldüğü üzere dördüncü şekilden *Camenes* modundadır. Modun ismindeki (C) harfi bu kıyasın birinci şekilden *Celarent*'e ircâ edileceğini, (m) harfi öncüllerin yer değiştirmesi gerektiğini, sondaki (s) harfi ise sonucun döndürüleceğini ifade eder. Ancak bu modun adının *Camenes* olduğu ve dolayısıyla birinci şekilden *Celarent*'e ircâ edileceği ve ircâ sırasında öncüllerin yer değiştirmesi, sonucun döndürülmesi gerektiği bilinmese bile bu kıyas birinci şekle geometrik olarak kolayca ircâ edilebilir. Bunun için kıyası birinci şekle göre çizmek yeterlidir. Bu durumda öncelikle öncüllerin döndürülmesi yoluyla ircâ ihtimaline bakmak yerinde olur. Buna göre orta terim dikey okta (küçük öncül) yüklem, yatay okta (büyük öncül) konu olacaktır. Dikey ok tümel olumsuzdur. Orta terim dikey okta yüklem olduğunda ok yön değiştirmiş yani önerme döndürülmüş olur. Tümel olumsuzun düz döndürmesi yine tümel olumsuzdur. Yine büyük önermeyi gösteren yatay okun yönü de değişir ama tümel olumlunun düz döndürmesi tikel olumlu

olduğundan okta artık tikel olumlu işareti vardır. Bu durumda küçük öncül tümel olumsuz büyük öncül tikel olumlu olur. Ancak bu, birinci şekle ait dört geometrik görünümünden hiçbirine uymaz.

O zaman ircâ işleminin öncüllerin yer değiştirmesiyle yani yatay oku dikey, dikey oku yatay hale getirerek yapılacağı ihtimali akla gelir. Öncüller yer değiştirildiğinde yeni kıyasın birinci şekilden *Celarent*'e karşılık geldiği anlaşılır. Ancak sonuç gerektiği gibi yani küçük terimden büyük terime doğru okunması için artık yatay halde olan küçük terimden dikey haldeki büyük terime doğru okunmayı sağlayacak şekilde düz döndürülür. Bu yapıldığında ilk kıyastaki sonuç elde edilir. O halde kıyas geçerlidir.



Diagramda birinci şekle ait böyle bir grafik yok

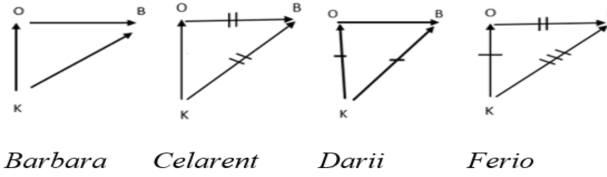
Öncüller yer değiştirdiğinde birinci şekle (Celarent) uygun hale geliyor

3. YANLIŞ KIYASLARIN GEÇERSİZLİĞİNİN GEOMETRİK YÖNTEM İLE GÖSTERİLMESİ

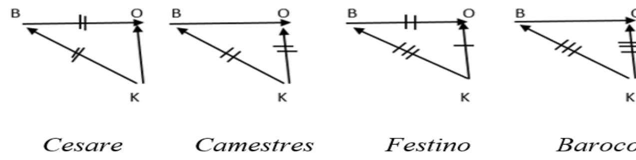
Geometrik yöntem geçersiz kıyasları bulmakta da kolaylık sağlar. Bunun için kıyasın genel kurallarını ve birinci şekildeki dört grafiği bilmek yeterlidir. Bunu görmek için öncelikle birinci şeklin geçerli dört modunun grafiğini ve ardın-

dan her şekildeki geçerli modları tekrar vererek, geçerli olmayan modların hangileri olduğunu sonucu gösteren oku çizmeden tespit edeceğiz.[69] Ardından geometrik ircâ yöntemiyle her şekilden bir kıyasın geçersizliğini göstereceğiz.[70]

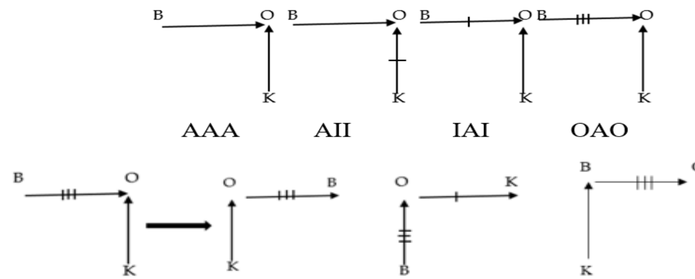
3.1. Birinci Şeklin Geçerli Modları



3.2. İkinci Şeklin Geçerli Modları



3.3. İkinci Şekilden Geçersiz Kıyaslar ve Geçersizliklerinin Geometrik İrcâ Yöntemi İle İspatı

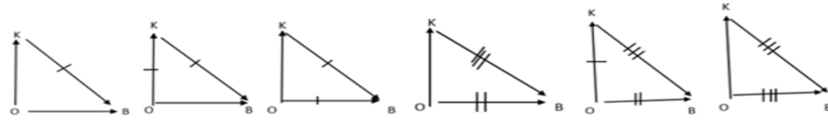


69 Burada makalenin sınırları sebebiyle kıyaslar için öncülleri tek tek belirtmek yerine grafikteki görünümlerini çizmekle yetineceğiz. Her şekilden sadece tek bir örneğe yer vermekle birlikte dördüncü şeklin tartışmalı üç modunu da ele alacağız. Ayrıca geçersiz olduğu zaten açık olduğundan iki tikel-iki olumsuz öncülün bulunduğu kıyasları incelemeyeceğiz.

70 İrcâ için ilkin öncüllerin döndürüldüğü sonra yer değiştirildiği ihtimallerini, en sonda ise saçmaya ircâ ihtimalini inceleyerek geometrik çizimlerini asıl kıyasın yanında göstereceğiz.

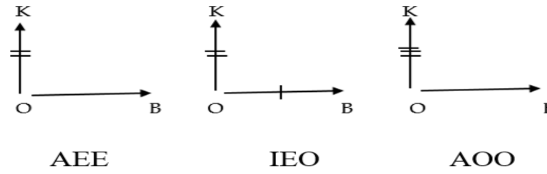
Görüldüğü üzere oklar birinci şekle göre yerleştirildiğinde yatay ok orta terime göre yön değiştirir. Bu ise düz döndürme anlamına gelir ancak tikel olumsuz önermenin düz döndürmesi olmaz.[71] Ayrıca birinci şekilde böyle bir geometrik görünüm de yoktur. Öncüller yer değiştirildiğinde ise iki tikel önerme olur. Geriye saçmaya ircâ ihtimali kalır. Ancak bu kıyas saçma yoluyla da ircâ edilemez. Zira asıl kıyastaki sonucun çelişiği küçük öncül alınarak birinci şekle göre çizildiğinde oluşan biçimin, birinci şekildeki geçerli dört geometrik görünümden biri olmadığı görülür. O halde kıyas geçersizdir.

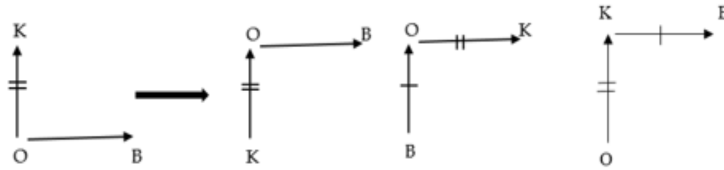
3.4. Üçüncü Şeklin Geçerli Modları



Darapti *Datisi* *Disamis* *Felapton* *Ferison* *Bocardo*

3.5. Üçüncü Şekilde Geçersiz Kıyaslar ve Geçersizliklerinin Geometrik İrcâ Yöntemi İle İspatı



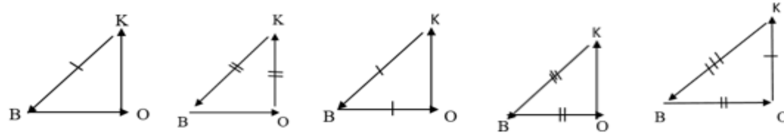


---

[71] İsmail Gelenbevî, *Şerh-u İsagoci* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, t.s.), 117; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 57; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 132.

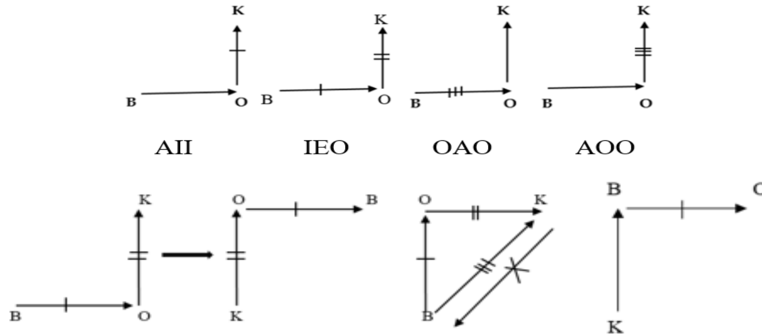
Kıyas birinci şekle göre çizildiğinde birinci şekilde büyük önermede olması gereken tümel olumsuz işaretinin dikey okta olduğu dolayısıyla birinci şeklin geometrik görünümlerine uymadığı görülür. Öncüllerin yer değiştirileceği ihtimalinde ise birinci şekilden *Ferio*'ya denk gelen olan bir grafik oluşur. Ancak sonuç bu haliyle büyük terimden küçük terime doğru okunmaktadır. Sonucu doğru şekilde yani yeni kıyasta yatay hâlde bulunan küçük terimden büyük terime doğru okuduğumuzda ise ok yönü değişmiş yani düz döndürülmüş olur. Halbuki işaretler gereği sonuç tikel olumsuzdur ve tikel olumsuz önermenin düz döndürmesi olmaz. Kıyas saçmaya ircâ edilirse bu defa da asıl kıyasta tümel olumsuz olan sonucun çelişiği olan tikel olumlu önerme büyük öncül olur. Bu durumda oluşan geometrik görünüm yine birinci şekle uymaz. O halde kıyas geçersizdir.

3.6. Dördüncü Şeklin Geçerli Modları

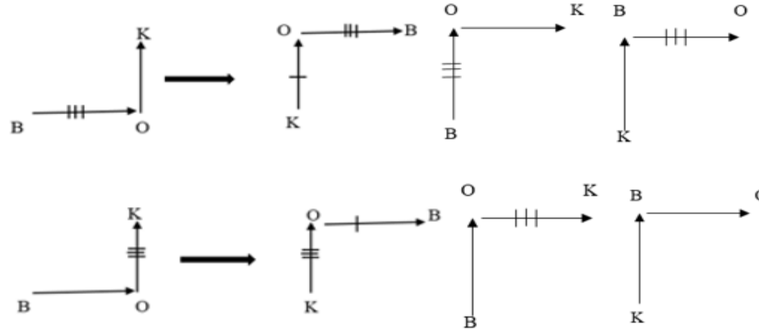


Bramantip *Camenes* *Dimaris* *Fesapo* *Fresison*

3.7. Dördüncü Şekilde Geçersiz Kıyaslar ve Geçersizliklerinin Geometrik İrcâ Yöntemi İle İspatı



Aslında bu kıyas temel kurallardan olan "*terimlerin kaplamı sonuçta öncüllerdekini geçemez*"[72] ilkesine uymadığı için geçersizdir. Nitekim kıyas birinci şeklin geometrik görünümüne göre çizildiğinde gerekli döndürmelere göre oluşturulan grafikte okların üzerindeki işaretlerin birinci şekildekinin tam tersi olduğu görülür. Öncüller yer değiştirildiğinde, işaretlerin birinci şekildeki gibi olduğu görülse de sonuç doğru şekilde yani küçük önermeden büyük önermeye doğru okunduğunda tikel olumsuz önermenin düz döndürülmesi problemi çıkar. Saçmaya ircâ edilirse asıl kıyasta tikel olumsuz olan sonucun çelişiği olan tikel olumlu önerme küçük öncül olur. Bu durumda yeni kıyasın büyük öncülü tikel olumlu, küçük öncülü tümel olumlu olur ki geometrik çizimi birinci şekilde olması gerekenin tam tersidir. Şu halde asıl kıyas geçersizdir.



Bu kıyasların ilkinde büyük, ikincisinde küçük önerme tikel olumsuzdur. Bu iki kıyas öncüllerin döndürülmesi yoluyla ircâ edildiklerinde tikel olumsuz önermenin döndürülmesi gerekir ki bu olmaz. Öncüller yer değiştirilerek ircâ edilmek istenirse oluşan geometrik biçim birinci şekle uymaz. Saçma yoluyla ircâ edilmek istenirse ilkinin yine birinci şeklin dört biçiminden birine uymadığı görülür. Diğer mod her ne kadar biçim olarak birinci şeklin dört geçerli geometrik görünümünden birine (*Barbara*) ircâ edilmiş gözükse de ircâ edilmiş kıyasın sonuç önermesinde ok yönü görüldüğü üzere küçük terimden orta terime (*Her K O'dur*) doğrudur. Halbuki asıl kıyasta terk edilen küçük önermede ok yönü orta terimden küçük terime (*Bazı O K değildir*) doğrudur. İster bu hâliyle isterse de ircâ edilmiş hâldeki kıyasın sonuç önermesi döndürülerek tikel olumlu önerme biçiminde okunduğunda,

[72] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 146.

her iki durumda da asıl kıyasın küçük öncülü ile yeni kıyasın sonuç önermesi arasında çelişiklik söz konusu değildir. O halde yukarıdaki iki kıyas da geçersizdir.

Müteahhirun İslam mantıkçıları burada yer alan son üç şekli (IEO- OAO ve AOO) dördüncü şeklin geçerli modları arasında saymışlardır.[73] Gerçekten de bu kıyasların doğru sonuçlar verdiği olur. Örneğin "*Bazı müzisyenler piyanist değildir. Bütün piyanistler sanatçıdır. Bazı sanatçılar müzisyen değildir*" kıyası geçerli gözükür. Ancak aynı kıyasta büyük terimi "*insan*" olarak aldığımızda sonuç "*bazı sanatçılar insan değildir*" olur. Şu halde dördüncü şekilde bu formlarda düzenlenmiş bir kıyasta büyük terimin yakın cins veya uzak cins olmasına göre sonuçların değiştiği söylenebilir.[74] Halbuki kıyasta sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkması esastır.[75] Şu halde dördüncü şeklin geçerli modlarının beş olduğu görüşü daha doğru gözükmektedir. Fakat bu hüküm öncüllerin modalitesinden sarf-ı nazar kaydıyla böyledir. Zira dördüncü şeklin altıncı, yedinci ve sekizinci modlarıyla ilgili tartışma öncüllerin modalitesiyle yakından ilişkilidir.

Dördüncü şekil yalnız beş modda sonuç vermekte ise de öncülleri kipli önermelerden meydana geldiğinde sonuç veren mod sayısı sekiz olur. Şu var ki dördüncü şekildeki tümel olumsuz öncüllerin düz döndürülebilen altı modal önermeden yani zarûriyye, dâime, meşrûta-i âmme, örfiyye-i âmme, meşrûta-i hâsse ve örfiyye-i hâsseden biri olması; tikel olumsuz öncüllerin ise meşrûta-i hâsse ya da örfiyye-i hâsse olması şarttır.[76]

Mütekaddimun İslâm mantıkçıları dördüncü şekilden netice veren modları ilk beşi ile sınırlandırmışlar ve sonraki üç modun netice vermemesinin nedeni olarak da iki basîta öncülden oluşan farklılaşmayı yani bazen doğru bazen yanlış sonuç vermesini göstermişlerdir. Müteahhirun mantıkçılar bu sorunu son üç moddaki olumsuz öncülün, iki hâssadan (meşruta-i hâssa ile örfiyye-i hâssadan) birisi olmasını şart koşarak aşarlar. Böylece söz konusu farklılaşma durumu ortadan kalkar. Buna göre dördüncü şeklin son üç modunda tikel olumsuz öncül meşruta-i

73 Tahtânî, *Tahrirü'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye,* 407-408; Mehdi Fadlullah, *eş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkıyye* (Dâru'l-Beydâ: Merkez-ü Sekāfii'l-Arabî, 1998.), 159; "Halbuki AOO dördüncü şeklin birinci, OAO ve IEO üçüncü kuralı gereğince sonuç vermez." Bk. Öner, *Klasik Mantık*, 161.

74 Hıllî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 35.

75 Kâmil Kömürcü, *Klasik Mantık* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2013), 110.

76 Nazım Hasırcı, *Son Dönem Osmanlıda Kipli Mantık*, (Ankara, Araştırma yay: 2013), 116-117.

hâssa ile örfiyye-i hâssadan biri olması durumunda döndürülebilir.[77] Zira bu iki modalitedeki tikel olumsuz önermeler örfiyye-i hâssa olarak döndürülebilir.[78] Şu hâlde dördüncü şeklin tartışmalı son üç modunda tümel olumsuz önerme; olumsuzları düz döndürülebilen altı önermeden[79] ve tikel olumsuz önerme meşruta-i hâssa ya da örfiyye-i hâssadan biri değilse kıyas geçersiz olur.[80]

SONUÇ

Bu makalede, yüklemli kesin kıyaslardaki akıl yürütmenin gösterilmesinde ve bu kıyasların birinci şekle ircâ edilmesinde kullanılabilecek geometrik bir yöntem sunulmuştur. Yüklemli kesin kıyasın dört şeklinin bir kare içine çizilmiş ikinci bir karenin oluşturduğu dört dik kenar üçgene denk gelmesinden hareket eden bu yöntem, en başta matematiksel akıl yürütmeyle kıyas şekilleri arasındaki bir çeşit bağın farkına varılmasını sağlar. Her şeyin birbirine bağlı ve birbirini desteklediği klasik kıyas sistemi, insanda zihnin mümkün düşünme biçimlerinin kategorik sınır, etkileşim ve bölümlenmesine dair üst düzey bir kavrayışa yol açar. Kıyas şekillerinin bulunuşu Leibniz'in (ö.1716) dediği gibi insan zihninin en güzel hatta en geçerli buluşlarından biri, bir çeşit tümel matematiktir.[81] İşte geometrik yöntem bu ilişkiyi çok daha net görmeyi temin eder.

Geçerli bir kıyas kurmak, kıyasların modlarını bulmak, orta terimi ve öncülleri doğru olarak tespit etmek bu yöntemle oldukça kolaydır. Formel olarak ifade edilmemiş olan kıyasların modunu bulmakta da geniş imkânlar sunan bu yöntem; bir kıyasın öncüllerini tespit etmekte, kıyasın genel ve şekillerin özel şartlarına ri-

---

77 Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 333.

78 Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 333; Nazım Hasırcı, *Son Dönem Osmanlıda Kipli Mantık*, 128.

79 İsmail Köz, "İslâm Mantıkçılarında Modalite Konusu" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 130.

80 Her ne kadar diğer şekillerde de örneğin birinci ve üçüncü şekilden kıyaslarda kıyasın sonuç verebilmesi için küçük önermenin fiiliyeti yani mümkine-i âmme ve mümkine-i hâsseden biri olmamasının şart olması gibi modaliteyle ilgili kurallar var ise de bunlar geçerli bir moddaki kıyasın modalite bakımından gerekli olan özel şartlarına ilişkindir ve dördüncü şekilde olduğu gibi bizatihi modların geçerliliği tartışmasına uzanmazlar. Dördüncü şekilde ise olumsuz önermenin modalitesi modun geçerliliğine etki eder. Bu yüzden dördüncü şekildeki bu duruma kısaca işaret etmeyi gerekli gördük.

81 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 194; Philip E. B. Jourdain, The Logical Works of Leibniz, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, edited by R. S. Woolhouse (London: Routledge 1994), 422.

ayet edilip edilmediğini anlamakta ve elde edilen sonuçların doğruluklarını, kurulan kıyasların geçerliliklerini ispat etmek için kıyasları birinci şekle ircâ etmekte kullanılabilecek oldukça kolay bir metottur. Bu yöntem kıyas şekillerinin aralarındaki ilişkinin kavranmasına yardımcı olur, zihnin orta terime ve öncüllere süratle intikalini sağlar, kıyasa dair kavrayışı yükseltir ve doğru kıyas oluşturmadaki melekenin güçlenmesini temin eder. Bu sayede bir kıyasın hangi şekilde oluşturulduğu ve başka hangi şekillerde ifade edilebileceği de kolaylıkla görülür.

Bu yöntemde kıyasların ircâ işlemi oldukça kolaydır. Genel olarak öncüllerin döndürülmesi, öncüllerin yer değiştirmesi ve saçmaya götürme olarak üç çeşidinden söz edilen ircâ işlemini doğru bir şekilde yapabilmek için her modun adını, onda yer alan ve ircâ işleminin nasıl yapılacağını gösteren harflerin ne anlama geldiğini bilmek ve önermeleri doğru olarak döndürmek gibi daha başka zahmetleri de göze almak gerekir. Geometrik yöntemde ise kıyaslar, modların isimlerini bilmeye ve ircâ'daki yöntemi gösteren harfleri takip etmeye gerek kalmadan, zihnin yorulmasına, dikkatin dağılmasına ve bütünlüğün kaybolmasına mahal vermeksizin ircâ edilebilir. Buna göre herhangi bir kıyas ircâ edilirken birinci şekle göre çizildiğinde gerekli döndürmeler kendiliğinden yapılmış olur. Geçerli ya da geçersiz olsun her kıyas, birinci şeklin geometrik görünümüne çevrildiğinde döndürmeye veya öncüllerin yer değiştirmesine göre önermeler ve kıyasla ilgili kurallara aykırı bir durum oluştuğunda yahut birinci şeklin dört geometrik görünümünden birine uygun olmayan bir biçim ortaya çıktığında bu kendiliğinden görünür ve kıyasın geçersizliği derhal anlaşılır.

Kıyas şekillerinin şematik gösterimlerine ilişkin bugüne dek yapılmış birtakım çalışmalar mevcuttur. Ne var ki bunlar daha çok kıyastaki akıl yürütmenin gösterimiyle sınırlıdır ve ircâ işlemi için pek kullanışlı değildir. İlk defa bu çalışmada önerilen kıyasların geometrik olarak çizim ve ircâ metodu ise salt bir gösterimden çok daha fazla imkânlar sunan yeni bir yöntemdir. Bu yöntem sayesinde, geçerli olanların ispatı kadar sonuç vermeyen kıyas modlarının geçersizliği de ircâ aracılığıyla hızlı, kolay ve doğru bir biçimde gösterilebilir.

KAYNAKLAR

Ahmet Cevdet Paşa. Mi'yâr-ı Sedâd. Mantık Metinleri içinde. haz. Kudret Büyükcoşkun. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Aristoteles. Organon III, Birinci Analitikler. trc. H.R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Atay, Hüseyin. "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (1968): 35-66.

Baron, Margaret E. "A Note on Historical Development of Logic Diagrams: Leibniz, Euler and Venn". The Mathematical Gazette 53, no. 384 (May/1969):113-125.

Bosley, Richard. The Geometry of Diagrams and the Logic of Syllogisms. Visual Reasoning with Diagrams Studies in Universal Logic. ed. Amirouche Moktefi, Sun-Joo Shin. Basel: Springer, 2013.

Cellucci, Carlo. Rethinking Logic: Logic in Relation to Mathematics, Evolution and Method. Newyork London: Springer, 2013.

Celâlî, Muhammed Takî Hüseyin. Takrîbu't-Te¬ẕhîb fî İlmi'l-mantık. Necef: Şiai'l-Âlemiyye, 1400/1980.

Creighton, James Edward. An Introductory Logic. London: The Macmillan Company, 1908.

Ebherî, Esîrüddin. Muğni't-tullâb Şerh-u Metn-i İsagoci. Dımeşk: Dârü'l-Fiker, 1424.

Emiroğlu, İbrahim. Klasik Mantığa Giriş. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Fadlullah, Mehdi. eş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkıyye. Dâru'l-Beydâ: Merkez-ü Sekâfii'l-Arabî, 1998.

Farfûr, Muhammed Salih. Meâyirü'l-Fiker. Dımeşk: Dâru'l-Mektebî, 1416/1996.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. Mihakku'n-nazar. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, 1966.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. Mi'yâru'l-ilm. nşr. Ahmet Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1990.

Gelenbevî, İsmail. Şerh-u İsagoci. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, t.s.

Hasan Hüsnü Efendi. Tenvîrü'l-Burhân Şerh-u Burhân-ı Gelenbevî. İstanbul: 1307.

Hayward, G.J. Principles of Logic. Newyork: Longmans Green and Co., 1916.

Jourdain, Philip E. B. The Logical Works of Leibniz, Gottfried Wilhelm Leibniz:Critical Assessments. Edited by R. S. Woolhouse. London: Routledge, 1994.

Hasırcı, Nazım. Son Dönem Osmanlıda Kipli Mantık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Hasırcı, Nazım. “Yüklemli Kesin Kıyasta Birinci Şekle İndirgeme”. Felsefe Dünyası 57 (2013/1): 16-32.

Hayreddin, Semîr. el-Kavâidü’l-mantıkıyye Durûs Beyaniyye fî Şerhi’l-mantık ve Tatbîkâtuh. Beyrut: Ma‘hedü’l-Me‘ârifi’l-Hikemiyye, 1426/2006.

Hillî, Hasan bin Yusuf İbnü’l Mutahhar. el-Cevherü’n-naḍîd şerh-i mantıkı’t-Tecrîd. byy. İntişârât-ı Beydâr, 1979.

Hıllî, Hasan bin Yusuf İbnü’l Mutahhar. el-Kavâidü’l-celiyye fî Risâleti’ş-Şemsiyye. byy. Müessesetü Neşri’l-İslâmî, 1412.

İbn Sînâ, Ebu Ali. İşaretler ve Tembihler. trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

Kāsım, Hasan bin Hüseyin bin. Hâşiyetü’t-Tez̠hîb. Beyrut: Dâru’l-Mesîre, 1405/1985.

Kömürcü, Kamil. Klasik Mantık. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kömürcü Kamil ve Halit Kıras. “Mantık-Matematik İlişkisi Bağlamında Geçerli Kıyas Kalıplarının Venn Şeması ile Gösterimi ve Yorumlanması”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi 20, sy.1 (Haziran 2016): 503-536.

Köz, İsmail. “İslâm Mantıkçılarında Modalite Konusu”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.

Meydânî, Abdurrahman Hasan. Davâbitü’l-ma‘rife ve Usûlü’l-istidlâl ve’l-münâzara. Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 1414/1993.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. Mantık. 3 cilt. byy. Dâru’t-Teâ‘rüf li’l-Matbûât, 1427/2006.

Öner, Necati. Klasik Mantık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

Tahtânî, Kutbüddîn Muhammed er-Râzî. Tahrirü’l-kavâ‘idi’l-mantıkıyye fî şerh-i Risâleti’ş-Şemsiye. byy. İntişârât-ı Beydâr, 1426.

Teftâzânî, Sa‘düddîn. Şerhu’s-Şemsiyye. Amman: Dâru’n-nûr, 1432/2011.

Tiryaki, Mehmet Zahit. “Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin Tehẕîbü’l-Mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme”. Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 17, sy. 32 (2012/1): 129-167.

Tûsî, Nâsırüddin. Tecrîdü’l-mantık. Beyrut: Müessesetü’l-Â‘lemî li’l-Matbûât, 1408/1988.

Tûsî, Nâsırüddin. Esâsü’l-iktibâs fi’l-mantık. thk. Hasan Eş-Şâfiî, Muhammed Said Cemâlüddin. Kahire: Meclisü’l-A‘la’s-Sekāfe, t.s.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1107-1138

Anadolu'da İlk Tapınak: Göbeklitepe *

The First Temple in Minor Asia: Gobeklitepe *

Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Social Sciences Univ. of Ankara, School of Religious Studies, Department. of History of Religions
Ankara, Turkey
aliosman.kurt@asbu.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0003-1459-7832

Mehmet Emin Göler
Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi., Sosyal Bilimler Ens., Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Doctorate Student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, D. of History of Religions
Ankara, Turkey
eminguler00@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-1483-0262

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16 Ağustos/August 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 05 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1107-1138
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.334942

***** Bu çalışma, 2016 tarihinde sunduğum "*Anadolu'nun İlk Tapınağı: Göbekli Tepe*" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis entitled "The First Temple in Minor Asia: Gobeklitepe" (Master Thesis, Ankara Yildirim Beyazit University, Ankara/Turkey, 2016).

Atıf/Cite as: Kurt, AO-Göler, ME.. "Anadolu'da İlk Tapınak: Göbeklitepe-The First Temple in Minor Asia: Gobeklitepe". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1107-1138. doi: 10.18505/cuid.334942.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Anadolu'da İlk Tapınak: Göbeklitepe

Öz: Bu makale Neolitik döneme ait ve Anadolu'da inşa edilen ilk tapınak olma özelliğine sahip Göbeklitepe'yi ele almaktadır. Arkeologlara göre burası insanlığın en eski tapınaklarından biridir. Göbeklitepe, yerleşik hayattan ve tarımsal üretimden yoksun olan avcı-toplayıcı toplulukların dinsel inanışları hakkında çok önemli bilgiler sunar. Bu tapınak, arkaik insanların dinden ve inançtan yoksun ilkel bir hayat sürmediklerini, aksine bir inanca sahip olduklarını, inançlarını yaşamak için tapınak inşa ettiklerini ve zengin bir dinî sembol kullandıklarını göstermektedir. Göbeklitepe, insanların yerleşik hayata geçip kendisi için konut yapmadan, hayvanları evcilleştirmeden ve tarımsal üretime başlamadan önce dinî ihtiyaçlarını karşılamak için tapınak yaptığının bir göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Din, Tapınak, Göbeklitepe, Şanlıurfa, Neolitik Dönem.

The First Temple in Minor Asia: Gobeklitepe

Abstract: This article examines Gobeklitepe, the first temple built in Minor Asia, dating back to Neolithic Period. This temple is one of the oldest temples of mankind, according to the archaeologists. Gobeklitepe provides us with crucial information about the religious beliefs of hunter-gatherers - lacking urban life and agricultural production. This temple shows us that archaic people did not lead a life away from religion and beliefs, instead it proved that they had beliefs and constructed temples to observe their beliefs and employed rich religious symbols. Gobeklitepe is a sign that people started to build a temple first to meet their religious needs, even before adapting a settled life, constructing houses, domesticating animals, and starting agricultural production.

Keywords: Religion, Temple, Gobeklitepe, Sanliurfa, Neolithic Period.

SUMMARY

This article deals with Gobeklitepe, the first temple built in Minor Asia, dating back to Neolithic Period. The archaeological excavations, commenced in 1995 near Sanliurfa, have changed the way we view history, offering us to validate the information we have about history. Gobeklitepe showed that the information we have about the beliefs and views of archaic people does not reflect the realities. People, thought to have led their lives as hunter-gatherers, lacking

religious and abstract thinking, even not knowing how to make pottery, not having discovered agriculture and settled life, have profoundly affected scientists with their ability to build sophisticated and symbolically rich temples.

The most interesting components of Gobeklitepe temples, which are the twenty circular structures in total with the span of 10 to 30 meters, are the T-shaped stone pillars with embossed abstract symbols and animals' pictures. In the centre of the circular structure are two pillars encircled by ten to twelve T-shaped pillars, making up to about two hundred in total. When these T-shaped pillars are analysed in detail, and when the religious beliefs and temple cults of the ancient Minor Asian and Mesopotamian civilizations are studied, we can see that these pillars symbolize gods. Gobeklitepe, encircled by the children and smaller gods, centred by a couple gods – god and goddess – is the sacred place for gods' pantheon.

Gobeklitepe, as well as being a temple, stands as the most important representative of a belief system waiting in the darkness. Gobeklitepe, dating back to the early days of Neolithic Period, when no written resources existed and limited archaeological data survived, shows us the world of belief and thoughts of archaic people from that period. The structural features and forms of this megalithic construction prove that archaic people were not that primitive, as commonly supposed.

Gobeklitepe presents us very important information about the birth and progress of religion. It shows that the theories - based upon evolutionist and positivist views claiming that religions originated from simple and groundless ideas like wizardry, soul, fear and ancestor worshipping, and then were transformed into complicated and organised belief systems – do not reflect the truth. Researchers thought that religions were born as a result of the quest for the solution to the problems in the new societies - raised by the transition from hunter-gatherer societies to the settled life and agricultural production. In other words, organised religions were viewed as the product of and consequence of complex social life. However, Gobeklitepe showed that religious beliefs could be traced back to former periods, and they could be more advanced and organised as well despite the common belief.

Gobeklitepe is claimed to be the oldest and first temple yet known. This megalithic structure, at least 5000 years older than known ancient temples, clearly indicates how significant and influential religious beliefs could be in the development of civilizations. Klaus Schmidt, leading the excavation for many tears, stated that human's need to believe is highly important and also prioritized in their genes, by uttering these words, "*... first temple was built, and then the city*." Gobeklitepe also indicated that human constructed impressive and complex buildings before their basic needs such as housing, agriculture and pottery, showing that these were induced by the strong sense of belief amidst archaic human communities. The need to worship engraved in human genes inspired man to build temples in the first place.

We can see how rich and effective religious systems and realm of ideas represented in Gobeklitepe were, and thus influenced the Minor Asian and Mesopotamian civilizations which emerged in the same region at least 5000 years later. The structures of temples and religious ideas of latter peoples coincide with this megalithic structure. When shedding light to the less known parts of these civilisations, Gobeklitepe offers an unrivalled opportunity to the researchers.

When this megalithic structure was unearthed, it resounded well and drew the scholars' attention. This temple complex, about which much is said in visual and printed media, has been claimed to be the Gardens of Eden, the Hanging Gardens of Babylon, a Shaman temple, or even the centre of aliens. As more information about Gobeklitepe was revealed in parallel to the archaeological excavations, it was shown that this place is a temple for rituals. The structural formation of Gobeklitepe showed in the first place that this place is definitely a temple. Not only its pillars in circular form but also its strategic location on a top hill away from the residential areas strengthened this idea. It will be more likely approach to state that Gobeklitepe is to be regarded as a sacred place where the hunter-gatherer communities worshipped, sacrificed animals for their gods, observed religious festivals and feasts at certain times of a year, and where these people experienced sacredness in a place in which gods resided.

It is a great cultural and economic opportunity for our country that Gobeklitepe has always served a centre for beliefs throughout history and emerged in Urfa, formerly Edassa, known as the city of prophets. This megalithic construction, proving the cultural wealth and ancient mosaic of Anatolia, has been visited

by many local and international researchers and scholars since it was unearthed. The first and the oldest temple in the scientific literature, Gobeklitepe is a temple complex inherited by the archaic communities to the contemporaries with mysteries going back to the dawn of man.

GİRİŞ

Bereketli hilal olarak gösterilen yukarı Mezopotamya insanlık tarihinin bilinen en kadim yerleşim yeridir ve ülkemizin güneydoğu bölgesinde bulunan Urfa ve Harran kapsamaktadır. Dinlerin ve mitlerin ortaya çıktığı önemli inanç merkezlerine sahip olan bu bölgede kadim Sümer, Asur, Bâbil ve Keldânî devletleri gibi, birçok medeniyet kurulmuştur.[1] Arkeolojik kazılarda, geçmişi 12 bin yıl öncesine dayanan Göbeklitepe'nin keşfi Dinler Tarihi açısından önemli veriler sunmaktadır.

Şanlıurfa şehir merkezinin 15 km kuzeydoğusunda yer alan ve Karaharabe (Örencik) Köyü'nün 2,5 km doğusunda bulunan Göbeklitepe, Neolitik döneme (MÖ. 10.500 - MÖ. 7.500) ait bir inanç merkezidir.[2] Yaklaşık 200-300 metre yüksekliğinde ve kireçtaşı kayalıklardan oluşan bir höyüğün üzerine inşa edilen bu megalitik yapı, Harran Ovası'na hâkim bir konumda bulunmaktadır. Düz kireç taşı platodan yukarıya doğru yükselen bu höyük, bir göbeğe benzediği için *Göbeklitepe* olarak adlandırılmıştır.

Göbeklitepe ilk defa 1963 yılında, İstanbul ve Chicago Üniversiteleri Güneydoğu Anadolu Tarihöncesi Araştırma Karma Projesi kapsamında yapılan yüzey araştırmalarında tespit edilmiştir.[3] Başlangıçta bu arkeolojik alanın gerçek değeri anlaşılamamış ve bölgenin büyük kireçtaşı bloklardan yapılmış mezar kalıntısı olduğu düşünülmüştür.[4] Ancak 1994 yılında Alman arkeolog Klaus

1 Hasan Özalp, "İnsanlığın En Eski Tapınağı Göbeklitepe Teolojik Olarak Bize Ne Söyler?", *Bilimname* 30, sy.1 (2016): 60.

2 Klaus Schmidt, "Göbekli Tepe", *Türkiye'de Neolitik Dönem* içinde, ed. Nezih Başgelen ve Mehmet Özdoğan (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2007), 115.

3 Gülnur Sümer*, Anadolu'da Neolitik Dönemde Tanrı ve Tanrıça* (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 2007), 268.

4 Turan Yalçın, *Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem'de Yukarı Mezopotamya'da Küçük Taş Eserler* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 11.

Schmidt tarafından buranın Neolitik Döneme ait olduğu keşfedilmiştir.[5] 1995 yılında İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü ve Şanlıurfa Müzesi önderliğinde, Almanya Heidelberg Üniversitesi Tarihöncesi Enstitüsü'nün ortak projesi kapsamında kazı çalışmaları başlamıştır.[6]

Klaus Schmidt başkanlığında yapılan kazılarda bölgenin, diğer arkeolojik kazılarda bulunan Neolitik yerleşim yerlerinden farklı olduğu ve daha önce hiçbir yerde rastlanılmayan dinî yapılar tespit edilmiştir.[7] Özellikle üzerinde hayvan figürlerinin ve sembollerin bulunduğu T biçimindeki dikili taşlar ve bu dikili taşlardan oluşan daire biçimindeki anıtsal yapılar dikkatleri üzerine çekmiştir. 2003 yılında yapılan manyetik ve radar taramalarında en az yirmi adet çemberimsi yapının Göbeklitepe'de bulunduğu tespit edilmiştir.[8]

Bölgenin jeolojik yapısı bazalt ve kireç taşından oluştuğu halde, kalıntıların bulunduğu birinci tabakanın yumuşak yapıdaki topraktan oluşması ve bu toprak tabakasında yöreye ait olmayan taş aletler ve kemik kalıntılarının bulunması, Göbeklitepe'nin doğal yollarla değil, bilinçli olarak üstünün toprakla örtüldüğü sonucuna ulaşılmıştır. Aslında bu tapınakların toprakla örtülmesi, onların günümüze kadar bozulmadan ulaşmasını sağlamıştır.

1. GÖBEKLİTEPE'NİN ÖZELLİKLERİ

Göbeklitepe'nin yapısal ve biçimsel özelliklerinin, aynı bölgede daha sonra ortaya çıkmış olan Anadolu ve Mezopotamya uygarlıklarının tapınak biçimleri göz önüne alınarak mukayeseli incelenmesi yerinde olacaktır. Böylece Göbeklitepe'ye ait unsurlar bu mukayese çerçevesinde daha iyi anlaşılmış olacaktır.

---

5 Nezih Başgelen, "Nevali Çori/Veba Vadisi'nden Göbekli Tepe'nin Dilek Ağacına: Klaus Schmidt", *Aktüel Arkeoloji Dergisi* 46 (Temmuz-Ağustos 2015): 35.

6 Sümer, *Anadolu'da Neolitik Dönemde Tanrı ve Tanrıça*, 268.

7 Klaus Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, trc. Rüstem Aslan (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 107.

8 Başgelen, "Nevali Çori/Veba Vadisi'nden Göbekli Tepe'nin Dilek Ağacına: Klaus Schmidt", 35.

1.1. Yüksek ve Hâkim Bir Konumda Bulunması

Şanlıurfa'nın kuzeydoğusunda yer alan Germuş Sıradağlarının en yüksek tepesi konumundaki Göbeklitepe höyüğü, 800 metre yükseltisi ile Harran Ovası'na hâkim bir konumda bulunmaktadır.[9]

Göbeklitepe'de diğer Neolitik yerleşim yerlerinde olduğu gibi vadi, su kenarı ve ova yerleşiminin görülmemesi,[10] arkeolojik kazılarda yoğun ritüel kalıntılarıyla karşılaşılması ve yerleşim amaçlı yapıldığını gösteren hiçbir kanıtın bulunmaması, araştırmacıları buranın bilinen bir Neolitik köy yerleşkesi olmadığı ve görkemli bir dağ kutsal alanı olduğu sonucuna götürmüştür.[11] Göbeklitepe'nin, yerleşim yerlerinin dışında, bulunduğu konuma hâkim ve yüksek bir yerde inşa edilmesi gibi özelliklerini, sonraki dönemlerde Mezopotamya, Anadolu ve diğer kadim kültürlerin tapınaklarında da görmek mümkündür. Çünkü insanoğlu varoluşundan beri gökyüzüne karşı büyük bir hayranlık ve saygı duymuştur. Dağlar gökyüzüne en yakın mekânlar olması dolayısıyla bazen tanrıların mekânı, bazen de bizatihi kutsal olarak kabul edilmiştir.

İslam geleneğinde geçmişte yaşamış kavimlerden biri olan Ad kavminin, yüksek yerlere sağlam yapılar yaptıkları ve bunlarla övündükleri Kuran-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: "Her tepede cehalet eseri, (putperestçe) anıtlar, tapınaklar mı yükselteceksiniz?"[12] Muhammed Esed'e göre "işaret", "alamet" ve "belirti" anlamına gelen *ayet* kelimesi burada kabile tanrılarına tapınmak için tepelerde inşa edilen ve her biri ayrı bir tanrıya adanan semitik tapınaklara ve sunaklara işaret etmektedir. Bu yüzden o, ayet kelimesine *anıtlar* anlamı vermiştir.[13]

Anadolu ve Mezopotamya'da tapınakların zengin ve derin bir dünya görüşü ve inanç sistemiyle yapılması, Göbeklitepe'nin yerleşim yerlerinin dışın-

---

9 Tolga Fahri Çakmak, *İnanç Turizminin Turistik Destinasyon Pazarlamasındaki Yeri ve Önemi: Göbekli Tepe Örneği* (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 57.

10 Yalçın, *Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem'de Yukarı Mezopotamya'da Küçük Taş Eserler*, 11.

11 Schmidt, *Göbekli Tepe: En Eski Tapınağı Yapanlar*, 107-113.

12 eş-Şuarâ 26/128.

13 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir,* trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2:751-752.

da, yüksek bir konumda ve ihtişamlı bir şekilde inşa edilmesinin rastlantı olmadığını göstermektedir.

1.2. Dikili Taşların Bulunduğu Dairesel Bir Yapıda Olması

Göbeklitepe tapınakları, çapları 10 ila 30 metre arasında değişen ve çevresi taş örgü duvarla çevrili dairesel yapılardan oluşmaktadır. Bu yapıların merkezinde ve duvarlarına gömülü olarak dikili taşlar bulunmaktadır. Dairesel yapıların merkezinde birbirine paralel iki adet büyük ve çevre taş duvarına gömülü 10 ila 12 adet arasında değişen daha küçük T biçiminde dikili taşlar bulunmaktadır.[14] (Bk. Şekil-1).



Şekil-1: Göbeklitepe'nin Dairesel Yapısı

(Kaynak: Erhan Balıkçı, *https://www.behance.net/gallery/18165393/Goebeklitepe-infografik*, (10.09.2016)

Göbeklitepe'de her tapınağın çevresi taş duvarla çevrilmiştir. Kutsalın tezahür ettiği mekânlar olan tapınakların, taştan yapılan daire, çit veya duvar ile çevrilmesi en eski zamanlardan beri görülen bir uygulamadır. Bu şekilde kutsal alan, hem belirlenmiş ve sınırları çizilmiş hem de bu alan kutsal olmayan kişilerden ve unsurlardan korunmuş olur. Çünkü kutsal mekâna girecek kişinin kutsalı tecrübe etmeden önce bir dizi hazırlıklar yapması gerekmektedir, aksi durumda kutsal bölgeye giriş tehlikeli olabilmektedir. Birçok kültürde tapınağa/kutsal mekâna girilmeden önce uyulması gereken bazı kurallar bulunmaktadır.[15] Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de kutsal topraklara girerken Hz. Musa'nın

---

14 Emine Sonnur Özcan, "Göbekli Tepe", *Bilim ve Teknik Dergisi* 560 (Temmuz 2014): 34.

15 Mircea Eliade, *Dinler Tarihi*, trc. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 437-438.

"*...hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın*"[16] denilerek uyarıldığından söz edilir. Bu uyarı Çıkış kitabında "*Buraya yaklaşma, ayaklarından ayakkabılarını çıkart; çünkü durduğun yer kutsal bir topraktır.*" biçiminde geçer.[17]

Göbeklitepe tapınakları genellikle sonsuzluğu, bütünlüğü ve evreni simgeleyen daire[18] formunda inşa edilmiştir ve tapınak alanındaki kaya yüzeylerinde çok sayıda daire sembolü yer almaktadır.[19] Daire biçiminde tapınak formlarını Göbeklitepe'den sonra inşa edilmiş birçok tapınakta da görmek mümkündür.

Örneğin, Britanya'da dairesel veya dörtgen biçiminde Kelt-Roma tapınaklarının bulunduğu bilinmektedir.[20] Kırk büyük taş sütunun kutsal kabul edilen bir dairenin üzerinde sıralanmasından oluşan İngiltere'deki Stonehenge yapısı,[21] Göbeklitepe'ye en çok benzetilen yapılardan birisidir. Hindistan'da, Khasiler kabilesine ait büyük dikme taşlarla çevrili dairesel kült yapılarına rastlanmaktadır.[22] İskoçya'nın kuzeydoğusundaki Aberdeen kentinde bulunan ve yaklaşık MÖ 3000 yıllarına ait olduğu düşünülen Neolitik dönem taş çember yapısından yaklaşık olarak yüz tane bulunmaktadır. Ortalama yirmi metre çapındaki bu daireler, iki tanesi diğerlerine göre daha uzun olan dikili taşlar ile çevrilidir.[23] Örneklerini çoğaltabileceğimiz dikili taşlardan oluşan çemberimsi tapınaklar ve anıtların, tarihi boyunca birçok uygarlıkta görülmesinin nedeni arkaik insanın inanç ve düşünce dünyasında yatmaktadır.

Arkaik insan, tapınakların ve kentlerin semavi bir prototipinin var olduğuna inanırdı. Antik Yunan'da Platon'un tanımladığı ideal kentin ve Hindistan'da kraliyet kentlerinin semavi bir ilk örneğinin (arketipinin) varlığına inanılırdı. Tevrat'ta Tanrı, Musa'ya kendisi için bir mihrap yapmasını söyler ve bu

---

16 et-Tâhâ 20/12.

17 Çıkış 3/5.

18 Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, translated by Jack Sage (London: Routledge & Kegan Paul Publisher, 1971), 123.

19 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 150.

20 Yves Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, trc. Levent Yılmaz (Ankara: Dost Kitabevi, 2000, 1:561.

21 Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, trc. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yay, 2000), 265.

22 Eliade, *Dinler Tarihi*, 262.

23 Gordon Barclay, *Farmers, Temples and Tombs* (Edinburgh: Historic Scotland Pub., 1998), 32-33.

mihrabın planını gösterir.[24] Aynı şekilde Süleyman mabedinin planının da, Tanrı tarafından bildirildiği anlatılmaktadır.[25] Babil'de ve Asur'da kentlerin prototipinin semada bulunduğu inancı vardı.[26] Bu inanıştan dolayı tarih boyunca yeryüzünde benzer tapınak formları ortaya çıkmıştır.

T biçimindeki dikili taşların üzerinde el ve kol tasvirlerinin bulunması ve birçok yönden insanı andıracak unsurlar taşıması, bunların taştan yapılmış insan biçimli anıtlar olduğunu kanıtlamaktadır. Yüzleri belirtilmemiş insan biçimindeki bu dikili taşların tam olarak neyi simgelediği konusu üzerinde uzlaşılmış bir görüş bulunmamaktadır. Bu dikili taşların tanrıları, ataları veya ruhları sembolize ettiği yönünde yorumlar[27] yapılmasına rağmen, söz konusu tapınak olduğu için bu taşların tanrıları sembolize ettiği görüşü daha uygun görülmektedir.

Göbeklitepe'den en az 5000 yıl sonra ortaya çıkan Anadolu ve Mezopotamya uygarlıklarının dinsel inanışları ve tapınak kültü ile Göbeklitepe arasında dikkate değer bir benzerlik göze çarpmaktadır. Bu uygarlıkların dinsel inanışlarına baktığımızda, tanrıları temsil eden heykellerin ve bu heykellerin muhafaza edildiği tapınakların öne çıktığı anlaşılmaktadır.

Mezopotamya'da en kadim tanrıların, antropomorfik (insan biçimli) ve sosyal rollere sahip olduğu görülür. Bunun yanında neredeyse bütün tanrıların eşi vardır.[28] Babil mitlerine göre ilk yaratılan tanrı çifti *Lahmu* ve *Lahamu* ile *Anşar* ve *Kişar* çiftleridir.[29] Bu tanrı çiftlerinin çok sayıda çocukları bulunmaktadır. Örneğin, Mezopotamya'da tanrılar panteonunda en önemli tanrılarından biri olarak bilinen, tanrıların babası ve kâinatın hükümdarı olarak tanınan ve *Ninlil* ile evli olduğuna inanılan *Enlil* adlı tanrının on bir çocuğu vardır (Bk. Şekil-2).[30] Bununla birlikte diğer önemli bir tanrı olan *Enki*'nin, *Ninhursag* olarak adlandırılan tanrıçadan *Engaş, Abu, Nintula, Ninsutu, Ninkası, Nazi, Azimua* ve *Ninti* olmak üzere sekiz ve *Damgalnuna (Damkina)* adlı tanrıçadan ise *Marduk, Asarluhi,*

---

24 Çıkış 25/9, 40.

25 I. Tarihler 28/19.

26 Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, trc. Ümit Altuğ (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 21-23.

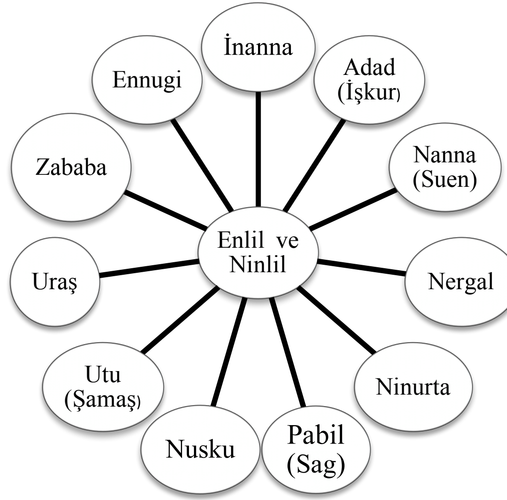
27 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar,* 116-117.

28 Mircea Eliade ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, trc. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 216.

29 Benjamin R. Foster, "Mesopotamia", *A Handbook of Ancient Religions*, ed. John R. Hinnells (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 173.

30 Ali Narçın, *Sümer: Yazının Mucitleri* (İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları, 2013), 38.

Enbilulu, Adapa ve *Nanşe* olmak üzere beş çocuğunun olduğu kaynaklarda geçmektedir.[31] Tanrıların, kendi adlarına yapılan tapınaklarda çocukları, din adamlarından seçilen hizmetkârları ve sevdiği hayvanlarla çevrili olduğuna inanılırdı.[32]



Şekil-2: Tanrıların Eşleri ve Çocukları

(Kaynak: Ali Narçın, *Sümer: Yazının Mucitleri*, Siyah Beyaz Yay., İstanbul 2013, 38)

Aile panteonu inancı, Anadolu uygarlıklarında da görülmektedir. Fırtına tanrısı (*Teşup*) ile Ulu Tanrıça (*Hepat*) çiftinin merkezde olduğu ve büyük bir aileden oluşan Hitit tanrılar panteonunun, Hitit ülkesini koruduğuna inanılırdı.[33]

Mezopotamya'da ve Anadolu'da ortaya çıkan uygarlıklarda tanrı çiftlerinin merkezde olduğu ve aile gruplarından oluşan tanrılar panteonun şehirleri koruyup yönettiği inancı görülmektedir. Bundan dolayı tanrıların evleri olan tapınaklarda bu tanrıları temsil eden görkemli heykeller hiyerarşik sıralamaya göre yerleştirilirdi. Göbeklitepe, bu inanç sistemi, tapınak mimarisi ve tanrı kültü

---

31 Ali Narçın, *Babil: Babil'in Çocukları* (İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları, 2013), 34.

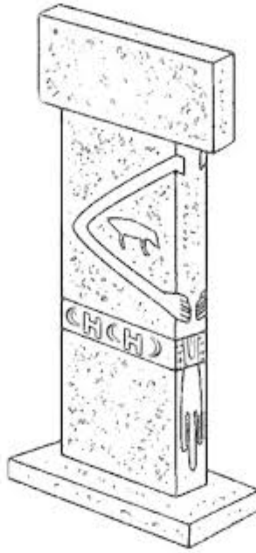
32 Tanju Gökçöl, "Mezopotamya Dinleri", *Dinler Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: Ansiklopedi Yayınları, 1999), 1:82.

33 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, trc. Ali Berktay (İstanbul: Kabalcı Yayınları 2003), 1:177.

ile dikkate değer bir biçimde uyuşmaktadır. Bu da Göbeklitepe'nin, tanrı çiftlerinin merkezde olduğu ve aile gruplarından oluşan tanrılar panteonun yaşadığı kutsal bir tapınak olduğu görüşünü güçlendirmektedir.

1.3. T Biçiminde Tekparça Taştan Heykellerin Bulunması

Göbeklitepe'nin en dikkat çeken yapısı, yekpare taştan yapılmış ve üzerinde kabartma tekniğiyle işlenmiş hayvan figürlerinin ve soyut sembollerin bulunduğu T biçimindeki dikili taşlardır (Bk. Şekil-3).[34] Yapılan jeomanyetik taramalar sonucunda iki yüzden fazla dikili taşın varlığı tespit edilmiştir.[35] Ortalama 3-5.5 metre uzunluğunda ve 10-15 ton ağırlığında olan[36] bu taşlardan birinin boyu 7 metre ve ağırlığı 50 tondur.[37]



Şekil 3: T Biçimindeki Dikili Taş

(Kaynak: Erhan Balıkçı, *Bilim ve Teknik Dergisi Göbekli Tepe Eki*, Sayı 560, 2014)

34 Yalçın, *Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem'de Yukarı Mezopotamya'da Küçük Taş Eserler*, 12.

35 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 279.

36 Robert M. Schoch, "The Mystery of Göbekli Tepe and Its Message to Us", *New Dawn* (2010): 54.

37 Serap Özdöl, "Çanak Çömleksiz Neolitik Çağda Güneydoğu Anadolu'da Din ve Sosyal Yapı", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 26, sy. 1 (2011), 182.

Mezopotamya uygarlıklarında T biçimindeki dikili taşlara benzeyen tanrı sembolleri görülmektedir. Babillerin *Kassite* hanedanı dönemine ait tapınakların içerisinde, *kudurru* olarak adlandırılan ve üzerine kutsal sembollerin işlendiği büyük ve sağlam taş yapılar bulunmuştur.[38] Siyah bazalt gibi sert ve dayanıklı taştan yapılan ve sadece Mezopotamya bölgesinde bulunan bu taşların üzerinde tanrıların sembolleri ve isimleri yer almıştır. Bu ise o dönemde inanılan ve tapınılan tanrıların ve onların sembollerinin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Tanrıları sembolize eden işaretlerin, bu taşa önem sırasına göre yukarıdan aşağıya doğru sıralandığı tahmin edilmektedir.[39] MÖ 16. ve 12. yüzyıllar arasında yaygın olan *kudurru* taşlarının üzerinde, kral tarafından belirli kişilere verilen toprakların kayıtları tutulurdu. Bundan dolayı bu taşlar sınır taşı olarak da adlandırılmaktadır. Bunların bir kopyası toprak sahibine verilirken diğeri tapınakta tutulurdu. Bu taşlara tanrıların sembollerinin işlenmesiyle, hem tanrılar bu toprak bağışlama işlemine şahit tutulmuş olur hem de toprak sahibinin hakları korunmuş olurdu (Bk. Şekil-4).[40]



Şekil-4: MÖ 1200 Yılına Ait Bir Kudurru Taşı

(Kaynak: Kathleen Kuiper, *Mesopotamia, The World's Earliest Civilization* (New York: Britannica Educational Publishing, 2011), 80.)

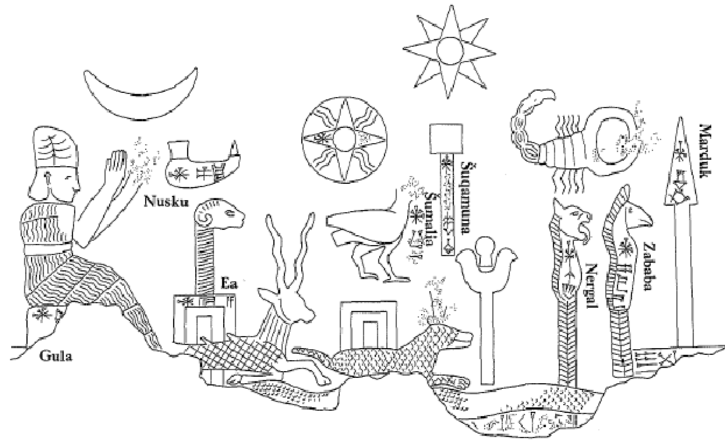
Güneybatı İran’da yer alan Susa şehrinde bulunan ve MÖ 13. yüzyılda Babillere ait olduğu anlaşılan bir *Kudurru* taşı üzerindeki semboller ve tanrı isimleri şekil-5’te görülmektedir. Bunların içinde “*Šuqamuna*” adlı tanrının sembolü *kudurru*

[38] Gwendolyn Leick, *Historical Dictionary of Mesopotamia* (The United Kingdom: The Scarecrow Press, 2010), 101.

[39] Jeremy Black ve Anthony Green, *Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (London: The British Museum Press, 1992), 113-114.

[40] Kathleen Kuiper, *Mesopotamia, The World's Earliest Civilization* (New York: Britannica Educational Publishing, 2011), 80-81.

taşı üzerinde T biçiminde gösterilmektedir[41] ve üzerinde Göbeklitepe'de olduğu gibi semboller bulunmaktadır. Bu tanrı Kassite döneminde *Anu*, *Enlil* ve *Ninlil* tanrıları ile birlikte inanılan ve tapılan bir tanrıdır.[42] *Šuqamuna* adlı tanrının yukarıda bulunması, bu tanrının Babiller için önemli olduğunu ifade etmektedir. Göbeklitepe'den binlerce yıl sonra T biçiminde sembolize edilen tanrıların bulunmuş olması, bu T biçimindeki dikili taşların tanrıları sembolize ettiği görüşünü desteklemektedir.



Şekil-5: Kudurru Taşı Üzerinde Tanrı Sembolleri

Kaynak: Jeremy Black ve Anthony Green, *Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (London: The British Museum Press, 1992), 16.

Kaynaklarda arkaik toplumların sık sık megalitik yapıları tanrının sembolü veya kutsal kabul edip bunlara taptığı anlatılmaktadır. Bunlardan hareketle Göbeklitepe'de bulunmuş olan bu T biçimindeki dikili taşların, dönemin insanının inandığı ve taptığı tanrıların sembolü olarak ele alınmasının daha uygun olduğu görülür. T biçimindeki dikili taşlar, dönemin tanrı anlayışının somut örneğidir.

1.4. Taşların Üzerinde Çok Sayıda Hayvan Tasvirinin Bulunması

Göbeklitepe'de T biçimindeki dikili taşların üzerinde kabartma tekniği ile yapılmış hayvan figürleri bulunmaktadır. En fazla karşılaşılan yılan, tilki, yaban domuzu ve kuş (ördek, turna, akbaba vb.) gibi hayvanların figürleridir. Bunların

---

41 Black ve Green, *Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia,* 16.

42 Mu-chou Poo, *Enemies of Civilization* (Albany: State Univ. of New York Press, 2005), 141.

dışında boğa, koçbaşı, eşek, koyun veya keçi, böcek ve örümcek gibi hayvanların figürleri de bulunmaktadır.[43]

Tarih boyunca birçok toplumda hayvan türlerinin kutsallık kazandığını ve hatta kutsallık kazanmamış hiçbir hayvan türünün bulunmadığını söyleyebiliriz.[44] Hayvanların hiyerofaniye dönüştürülmesi ve doğaüstü güçlerle donatılması insanlığın en erken dönemlerinde görülen bir uygulamadır.[45] Anadolu'da ve Mezopotamya'da belirli hayvan türleri tanrılarla bağlantılıdır ve çoğu zaman tanrıların simgesi olmuştur.[46] Tanrıların sembolü olan hayvanlar, tanrılarla birlikte gösterilir ve onların adına yapılan tapınaklara heykelleri konulurdu. Özellikle boğa figürü bu amaçla çok sık kullanılmıştır.[47] Örneğin, Mezopotamya'da köpek iyileştirici tanrı *Gula*'nın, aslan-yılan-kartal Babil tanrısı *Marduk*'un ve keçi-balık ise *Ea* adlı tanrının sembolü ve kutsal hayvanıdır.[48] Hitit panteonunun başında yer alan tanrı çiftlerinden fırtına tanrısı *Teşup*'un kutsal hayvanının boğa ve ulu tanrıça *Hepat*'ın ise aslan veya panter olduğuna inanılırdı.[49]

Göbeklitepe'de figürleri bulunan tilki, yılan, yaban domuzu, kuş ve boğa gibi hayvanların tercih edilmesi, bu hayvanların dönemin inanç ve düşünce sisteminde özel bir yerinin olduğunu göstermektedir. Özellikle tilki, yılan ve örümcek gibi besin ve evcilleştirme amaçlı kullanılamayacak hayvanların tercih edilmesi ve en çok avlanılan ceylan, koyun ve keçi gibi hayvanların tercih edilmemesi dikkat çekicidir.[50] Bu hayvanlardan bazıları, Anadolu ve Mezopotamya uygarlıkları tarafından tanrıların sembolü olarak kullanılmıştır. Hitit'ler den önce Anadolu'da *Seris* ve *Hurra* olarak adlandırılan boğa biçiminde tanrılar bulunurdu. Eski Mısır'da Apis Boğası kutsal kabul edilmekteydi.[51] Göbeklitepe'de altı adet kabartması ve dört heykeli bulunan domuzun[52] erkek cinsi, kadim Anado-

---

43 Özcan, "Göbekli Tepe", 36.

44 Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, trc. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 36.

45 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi,* 1:21.

46 Karen Rhea Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia* (London: Greenwood Press, 1998), 186.

47 Black ve Green, *Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, 40.

48 Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, 186.

49 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1:177.

50 Mehmet Özdoğan, "Göbekli Tepe'yi anlamak", *Aktüel Arkeoloji Dergisi* 46 (2015): 50.

51 Altan Armutak, "Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi", *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 28, sy. 2 (2002): 415.

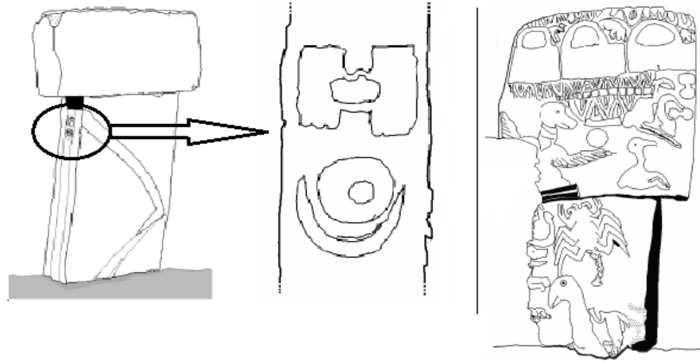
52 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 242.

lu'da tanrının sembolü, Kelt'lerde tanrı olarak görülürdü. Bunun yanında eski Türklerin kullandığı on iki hayvanlı takvimde de domuzun yer aldığı görülür.[53]

Göbeklitepe'de tasviri bulunan hayvanların bu topraklarda ortaya çıkan uygarlıkların edebiyatında ve düşünce dünyasında çok zengin anlamlara sahip olduğunu görülmektedir. Buradan bu uygarlıkların mitolojilerinde, dinsel inanışlarında ve mimarilerinde görülen yoğun ve güçlü bir hayvan sembolizminin temellerinin Göbeklitepe'de atıldığı düşünülebilir. T biçimindeki dikili taşların üzerindeki hayvan sembollerinin avcı-toplayıcı toplulukların inandıkları tanrılar ve sahip oldukları mitolojik dünya ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

1.5. Soyut Sembollerin Kullanılması

T biçimindeki dikili taşların üzerinde, kabartma tekniği ile yapılmış olan H biçiminde ve bunun 90 derece çevrilmiş şekli, yatay ve dikey pozisyonda yarım ay, daire ve sepet biçiminde soyut semboller bulunmaktadır (Bk. Şekil-6). Bu soyut sembollerin kutsal semboller olduğu düşünülmektedir. Bunlardan çok sık karşımıza çıkan H biçimindeki soyut sembollerin anlamı tam olarak çözülememiştir. Yarım ay ve daire sembolleri ise Güneş ve Ay olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca kazı alanında ki kaya yüzeylerinde çok sayıda daire sembolü ile karşılaşılmıştır.[54]



Şekil-6: Göbeklitepe'de Soyut Semboller

(Fırat Düzgüner, "Göbekli Tepe", erişim 30 Ocak 2016, *www.hermetics.org/pdf/gobeklitepe.pdf*, s. 36-43.)

53 Armutak, "Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi", 418.

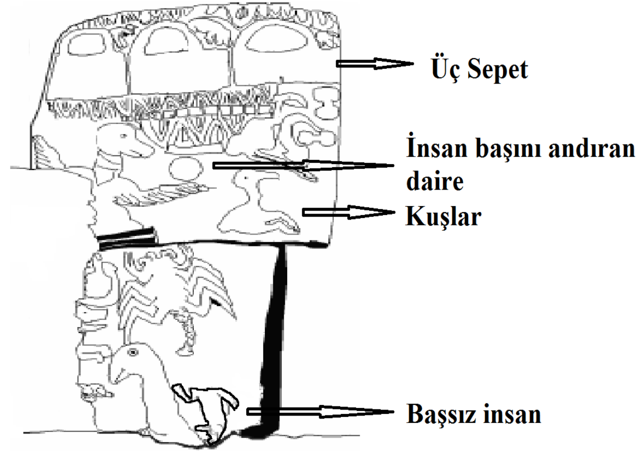
54 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 150-282.

D tapınağı merkezindeki dikili taşların üzerinde ay hilal biçiminde, güneş ise ortasında bir oyuk ile tasvir edilmiştir.[55] Bu sembollerin Mezopotamya'da tanrı tasvirlerinde sık sık kullanıldığı görülmektedir.

D tapınağında 43 numaralı dikili taşın üzerinde bulunan sepetler, taştaki diğer figürlerle birlikte ele alındığında Tevrat'ta geçen Yusuf Peygamberin hikâyesi ile dikkate değer bir biçimde uyuştuğu görülür. Tevrat'ta üç sepet ifadesi şöyle geçer:

"*Ve baş ekmekçi tabirin iyi olduğunu görünce, Yusuf'a dedi: Ben de rüyamda idim ve işte, başımın üzerinde üç sepet beyaz ekmek vardı. En üstteki sepette Firavunun yiyeceklerinin her çeşidinden, ekmekçi işleri vardı. Kuşlar başımın üstündeki sepetten onları yiyorlardı. Yusuf, "Onların tabiri şudur" dedi, "Üç sepet üç gün demektir." Üç güne kadar Firavun senin başını senden kaldıracak ve seni ağaca asacak. Ve kuşlar senin etini üzerinden yiyecekler.*"[56]

Şekil-7 de bu hikâyenin, 43 numaralı dikili taşın üzerindeki figürler ile şaşırtıcı bir şekilde uyuştuğu görülür.



Şekil-7: 43 Numaralı Dikili Taş

(Fırat Düzgüner, "Göbekli Tepe", erişim 30 Ocak 2016, *www.hermetics.org/pdf/gobeklitepe.pdf*, s. 36-43)

55 Özgür Barış Etli, "Göbekli Tepe'nin Sırrı: Kozmik Ekinoks ve Kutsal Evlilik", *Popüler Bilim Dergisi*, sy. 240, (2015), erişim 22 Şubat 2016, https://www.academia.edu/11848734.

56 Yaratılış 40/16-19.

Dinler Tarihçi Mircea Eliade'ye göre arkaik dinsel düşünce, tarihin bazı dönemlerinde belirli koşullar altında tahminlerin ötesinde bir gelişme ve derinleşme gösterebilmektedir.[57] Yüksek bir bilinç düzeyinin göstergesi olan soyut sembollerin Göbeklitepe'de kullanılmış olması, dönemin insanının sahip olduğu bilinç düzeyini ve düşünce derinliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu soyut semboller ve hayvan figürlerinin tanrıların sembolü, tanrıların kutsal hayvanı, öteki dünyanın tasviri veya o dönem insanının anlatmaya çalıştığı mitolojik hikâyeler olduğu düşünülebilir. Her durumda bu semboller ve hayvan figürleri, avcı-toplayıcı toplulukların yüksek bilinç düzeyine ve derin bir dünya görüşüne sahip olduğu görüşünü güçlendirmektedir.

1.6. Terrazzo Tabanın Görülmesi

Göbeklitepe tapınaklarında, kirecin belirli aşamalardan geçirildikten sonra zemine sürülmesiyle oluşan düzgün, parlak ve su geçirmez yapı olan terrazzo taban görülmektedir.[58] Tapınaklar genellikle batıdan doğuya eğimlidir ve tabanda suyun tahliyesini sağlamak için delikler bulunmaktadır.[59] Gösterişli bir yapısı bulunan terrazzo taban, kült yapılarına özgüdür. Bununla birlikte bazı tapınakların zemininde sıvı kalıntıları tespit edilmiştir. Bu, Göbeklitepe'de sıvı içeren ayinlerin yapıldığını göstermektedir.[60] Bu ayinlerin ne amaçla ve nasıl yapıldığı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Mezopotamya'da ki tapınaklarda ayin esnasında sıvı kullanımı yaygındı. Ayinlerde, tanrı heykelinin önünde sıvı (kutsal su, alkol, süt, bal, yağ, sirke) dökülürdü. *Nippur* kentinde bulunan Akad dönemine ait bir silindir mühürde oturan bir tanrının huzurunda sıvı dökme ayininin tasviri şekil-8 de görülmektedir.

---

57 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1:51.

58 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 260.

59 Levent Sepici, *Anadolu'da Keşfedilen Dünya'nın İlk Mabedi Göbekli Tepe* (İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2013), 70.

60 Özdöl, "Çanak Çömleksiz Neolitik Çağda Güneydoğu Anadolu'da Din ve Sosyal Yapı", 181-182.



Şekil-8: Sıvı Dökme Ayini

Kaynak: Jeremy Black ve Anthony Green, *Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (London: The British Museum Press, 1992), 117.

Sümer tapınaklarında *şu-luh* olarak adlandırılan el yıkama ayini ile kişi arınır ve kutsalı tecrübe etmeye hazır hale gelirdi. Mezopotamya'da bazı tapınaklarda su kaynağı bulunurdu.[61] Buradan tapınaklarda sıvı kullanılan ayinlerin yaygın olduğu ve bunun geçmişinin Göbeklitepe'ye kadar uzandığı görülür.

Genelde kült yapılarda görülen terrazzo tabanın Göbeklitepe tapınaklarında bulunması, buranın ritüel amaçlı inşa edildiğini ve kullanıldığını kanıtlamaktadır. Bunun yanında sıvı içeren ayinlerin yapılmış olması, Göbeklitepe'nin önemsenen ve yoğun içerikli ritüellerin yapıldığı bir tapınak olduğunu gösterir.

1.7. Labirent Biçimindeki C Tapınağı

Göbeklitepe'nin şekil yönünden labirente benzeyen C tapınağı eş merkezli üç çevre duvar ile çevrilidir ve tapınağın giriş kısmında uzun bir koridor bulunmaktadır.[62]

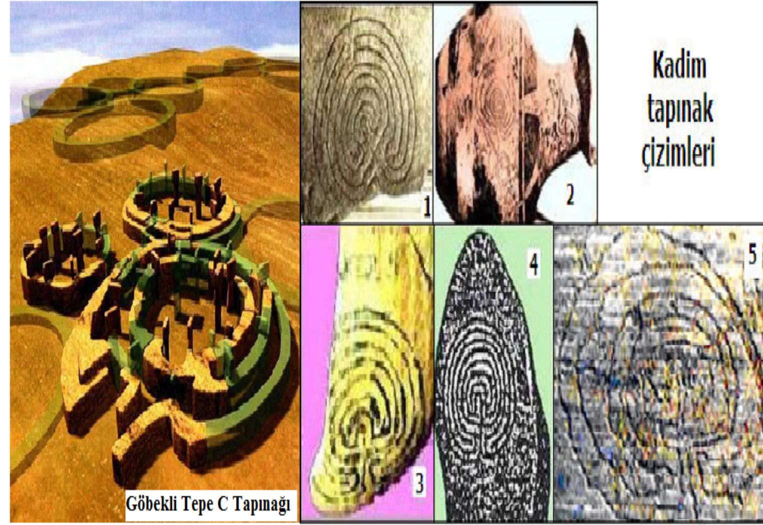
C tapınağının diğer tapınaklardan farklı olarak, neden labirent biçiminde inşa edildiği tam olarak bilinmemekle birlikte labirent biçimi ile merkeze giden yolu zorlaştırma ve uzatma amacının güdüldüğü açıktır. Tarih boyunca kutsal mekânlar olan tapınakların merkezine giden yollar zorluklarla donatılmıştır. Bu zorluklar, bazen uzun koridorlar ve çok sayıda merdivenler bazen de tehlikelerle dolu labirentler olmaktadır. Kutsala giden yolun yorucu, uzun ve bazen tehlikeli olması tapınakların yapısal özellikleri ile sağlanmaktadır. Bu engellerin aşılması

61 Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 80.

62 Shmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 142-143.

ve merkeze ulaşılması erginleşmeyi, kutsalı tecrübe etmeyi, yanıltıcı olandan gerçeğe geçişi, insandan tanrıya ulaşmayı ifade etmektedir.[63]

Labirent biçimindeki tapınak yapıları tarih boyunca farklı kültürlerde görülmektedir. Şekil-9 da, Göbeklitepe'de, İngiltere'de, İtalya'da, Suriye'de ve Hindistan'da bulunmuş kadim tapınak çizimleri görülmektedir.[64]



Şekil-9: Kadim Tapınak Çizimleri

(1: İngiltere, 2:İtalya, 3: Suriye, 4:Hindistan, 5: İtalya)

(Kaynak : *http://www.halukberkmen.net/pdf/312.pdf* , ET:02.05.2016.)

Kutsalın kendine özgü bir diyalektiği bulunmaktadır. Kutsalın ilk örneği sınırsız bir biçimde kendini tekrarlama özelliğine sahiptir. Diğer bir ifade ile kutsalın arkaik dönemlerdeki ortaya çıkışı binlerce yıl sonra tezahür eden kutsallarla örtüşebilir. Arkaik dönemlerde kutsalın bir taşta veya ağaçta ortaya çıkması ile sonraki dönemlerde kutsalın tanrıda veya karmaşık bir yapıda ortaya çıkması neredeyse eşit derecede kutsalı ifade etmektedir.[65] Kutsalın bu diyalektiği insanlık tarihi boyunca kutsalın genellikle ortaya çıktığı yerler olan tapınaklarda

---

[63] Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu,* 31.

[64] Haluk Berkmen, *Kadim Girit Kültürü*, erişim 2 Şubat 2016, http://www.halukberkmen.net/pdf/312.pdf.

[65] Mircea Eliade, *Şamanizm*, trc. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 13-14.

belirli yapısal ve biçimsel özelliklerin tekrarlanmasına neden olmuştur. Bu özellikler Göbeklitepe tapınaklarında görülmektedir.

Yukarıda sayılan özelliklerin dışında Göbeklitepe'de büyük taş halkaların ve büyük taş kapların varlığı ve tapınakların toprakla örtülmesi gibi özellikler görülmektedir. Bu özelliklerin de avcı-toplayıcı toplulukların inanç dünyalarını yansıttığı anlaşılmaktadır.[66] 2017 de bu megalitik yapıda yapılan kazı çalışmalarında üzerinde değişiklikler yapılmış (Derisi soyulmuş ve çakmak taşı ile oyulmuş) üç adet insan kafatası bulunmuştur. Kafatasların üzerinde oluk ve delik izleri görülmüştür. Bu tarzda şekil verilmiş kafatasları tarihte genellikle dini ritüellerde kullanılmaktadır. Bu da Göbeklitepe'nin Neolitik dönemde karmaşık ritüellerin yapıldığı bir tapınak kompleksi olduğuna işaret etmektedir.[67]

2. GÖBEKLİ TEPE HAKKINDAKİ TEORİLER

On iki bin yıl gibi etkileyici bir geçmişe sahip olan ve son yıllarda yapılan arkeolojik kazıların en çarpıcı keşfi olarak kabul edilen Göbeklitepe hakkında, kutsal metinlerde sözü edilen cennetin kapısı olmasından uzaylıların merkezi olmasına kadar çok farklı iddialar ortaya çıkmıştır.[68] Burada, Göbeklitepe hakkında öne sürülen teoriler içerisinden öne çıkanlar ele alınacaktır.

2.1. Aden Bahçesi

Almanya'nın önde gelen dergilerinden olan *Der Spiegel*'in 23. sayısında (03 Haziran 2006), Göbeklitepe'nin Tevrat'ta geçen kayıp Aden Bahçesi olabileceği ifade edilmiştir. Göbeklitepe'nin Aden Bahçesi olabileceği fikri bu tarihten sonra yaygın bir görüş olarak dile getirilmeye başlanmıştır.

---

66 Bk. Mehmet Emin Göler, *Anadolu'nun İlk Tapınağı: Göbekli Tepe* (Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2016), 63 vd.

67 Julia Gresky, Juliane Haelm ve Lee Clare, "Modified Human Crania from Göbekli Tepe Provide Evidence for a New Form of Neolithic Skull Cult", *Science Advances 3, no. 6* (June 2017), erişim 2 Şubat 2016, http://advances.sciencemag.org/content/3/6/e1700564.full.

68 Özdoğan, "Göbekli Tepe'yi Anlamak", 40.

Yahudilerin ve Hıristiyanların iki bin yılı aşkın bir süre boyunca okudukları ve dinledikleri Âdem ile Havva hikâyesinde geçen Aden Bahçesi,[69] Tevrat'ta şöyle anlatılmaktadır:

> "Ve Rab şarka doğru Aden'de bir bahçe dikti ve yaptığı adamı oraya koydu. Ve Rab görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Ve bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı: ve oradan bölündü ve dört kol oldu. Birinin adı Pişon'dur; kendisinde altın olan bütün Havila diyarını kuşatır ve bu diyarın altını iyidir; orada ak günnük ve akik taşı vardır. Ve ikinci ırmağın adı Gihon'dur; bütün Kuş ilini kuşatan odur. Ve üçüncü ırmağın adı Dicle'dir; Aşur'un önünden akan odur. Ve dördüncü ırmak Fırat'tır. Ve Rab adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu."[70]

Tevrat'ta geçen bu bilgilerden yola çıkarak, Tanrı tarafından doğuda yapılmış olan Aden Bahçesi'nden *Pişon* ırmağının çıktığı, bu ırmağın dört kola bölündüğü, Fırat ve Dicle nehirlerinin bu dört koldan ikisi olduğu ve Âdem'e bu bahçenin bakımı ve korunması görevinin verildiği anlaşılmaktadır.

Bu metinde geçen *Pişon* ve *Gihon* ırmaklarının nerede olduğu tam olarak bilinmemektedir. Yahudi tarihçi Josephus, *Pişon* ırmağının Hindistan'daki Ganj, *Gihon* ırmağının da Mısır'daki Nil ırmakları olduğunu ifade etmiştir.[71] Martin Luther ve onu takip eden kilise bu görüşü kabul etmiştir. Luther, Tevrat'ta anlatılan olayın gerçekleştiği tarihte yeryüzü coğrafyasının günümüz coğrafyasından çok farklı olduğunu, özellikle Nuh tufanı ile coğrafyanın ciddi değişikliklere uğradığını ve bundan dolayı Aden Bahçesi'nin konumunun belirlenemeyeceğini söylemiştir. Aden Bahçesi'nden çıkan bir ırmağın dört kola ayrıldığı, bu kollardan ikisinin Fırat ve Dicle olduğu ve bu bahçenin doğuda olduğu bilgilerini göz önüne alan bazı araştırmacılar, Aden Bahçesi'nin Basra Körfezi'nde olabileceğini ifade

69 Ziony Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?* (New Haven: Yale University Press, 2013), xix.

70 Yaratılış 2/8-16.

71 *The Works of Flavius Josephus*, translated by William Whiston (London: Thomas Nelson, 1848), 30.

etmiştir (Bk. Şekil-10). Bu durumda *Gihon*'nun İran'da bulunan Karun nehri olduğu düşünülmüştür.[72]



Şekil-10: Aden Bahçesi

Kaynak: Ziony Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?*, Yale University Press, New Haven and London, s. 104.

Bunun yanında yüzyıllar boyunca Aden Bahçesi'nin nerede olduğu konusunda çok farklı fikirler ortaya çıkmıştır. İlk kilise babalarından, Aden Bahçesi'nin Moğolistan'da, Hindistan'da ve Etiyopya'da olduğunu öne sürenler olduğu gibi, bu bahçenin kayıp Atlantis kıtasında olduğunu iddia eden araştırmacılar da olmuştur.[73]

Tevrat'ta geçen Aden Bahçesi hakkında çok çeşitli alegorik yorumlar yapılmıştır. Rabbinik gelenekte Aden'den çıkan dört nehrin dört krallığı sembolize ettiği söylenirken, *Philo*, Aden Bahçesi'nin ruhu sembolize ettiğini ve ondan çıkan dört ırmağın dört erdemi (akletme, itidal, cesaret, adalet) işaret ettiğini söylemiştir.[74] Hıristiyanlığın önemli kilise babalarından olan *Origen* ise Aden'in cennet olduğunu ve ırmakların ilahi hikmeti gösterdiğini ifade etmiştir.[75]

---

72 Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?*, 97-103.

73 Dora Jane Hamblin, "Has the Garden of Eden Been Located at Last?", *Smithsonian Magazine* 18, no. 2 (May 1987): 127-133.

74 Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2011), 114-115, 158.

75 John Martin Woolsey, *The Original Garden of Eden Discovered, and the Final Solution of the Mystery of the Woman, the Tree and the Serpent: Being the Lunar Theory of Mythology* (London: Cochrane Publishing, 1910), 270.

Konumu hakkında çok farklı görüşlerin öne sürüldüğü ve bir gizem olarak kalmış olan Aden Bahçesi'nin Göbeklitepe ile karşılaştırılması aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Göbeklitepe	Aden Bahçesi
Megalitik (Taş yapı) yapıdır.	Bahçedir (Ağaçlık yapı).
İnsan yapımıdır.	Tanrı dikmiş ve planlamıştır.
Merkezinde T biçiminde dikili taş vardır.	Merkezinde hayat ve iyilikle kötülüğü bilme ağaçları vardır.
Tepe üzerine inşa edilmiş. Su kaynağına uzak bir konumdadır.	İçinden ırmak çıkmakta ve görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan ağaçlardan oluşmaktadır.
Avcı-toplayıcı toplulukların (Çok sayıda insan topluluğunun) kült alanı olarak kullanılmıştır.	İlk insan çifti (Âdem ve Havva) içinde bir süre bulunmuş ve buradan çıkarılmışlardır.
Ayin ve kurbanlarla tanrıların memnuniyetinin kazanıldığı kutsal yerdir.	Yasak meyvenin yenilmesi ile tanrının insanoğlunu cezalandırdığı yerdir.

Tablo-1: Göbeklitepe ile Aden Bahçesinin Karşılaştırılması

Tabloda bu megalitik tapınak yapısının, Aden Bahçesi ile yapısal ve biçimsel olarak uyuşmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Göbeklitepe'nin 12 bin yıl gibi çok eski bir geçmişe sahip olması ve Tevrat'ta Aden Bahçesi'nin Fırat ve Dicle'nin yakınında olduğu anlatılması, bazı araştırmacıları Göbeklitepe'yi bildikleri en eski kavramlardan biri olan Aden Bahçesi ile özdeşleştirmeye itmiştir. Bu görüşü destekleyecek somut bir dayanağın olmaması ve araştırmalar sonucunda ilk insan topluluklarının Göbeklitepe'den çok uzun bir süre önce ortaya çıktığının anlaşılması, bu görüşün doğru olmadığını göstermektedir.

Her ne kadar Göbeklitepe'nin Aden Bahçesi olabileceği görüşü önceleri ilgi görmüşse de Göbeklitepe hakkında sağlıklı bilgilerin elde edilmesi ve bunların doğru bir şekilde değerlendirilmesi sonucunda, bu görüşün gerçeği yansıtmadığı anlaşılmıştır. Bundan dolayı Klaus Schmidt, Göbeklitepe'nin Aden Bahçesi olabileceği fikrini benimsememiştir.[76]

[76] Andrew Curry, "Seeking the Roots of Ritual", *Science Magazine* 319 (2008): 280.

2.2. Gözlem Evi

İtalyan arkeoastronom Giulio Magli ve Hindistanlı astronom B.G. Sidharth gibi bazı bilim adamları, Göbeklitepe'nin bir gözlem evi olarak kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bunun yanında yazılı ve görsel basında bu görüşü destekleyen açıklamaların yapılması, buranın bir gözlem evi olabileceği fikrini öne çıkartmıştır.

Tapınakların, yıldız ve gezegenlerle bağlantılı olduğu ve gök cisimlerinin hareketlerini izlemek ve konumlarını belirlemek için kullanıldığı görüşü, neredeyse bütün antik tapınaklar için dile getirilmiştir. Kadim toplumların astronomi ile olan ilişkilerini ve astronominin bu toplumlardaki etkisini arkeolojik kazılarla tespit etmeye çalışan arkeoastronomi bilim dalına göre kadim tapınakların, gök cisimleri (Ay, Güneş, gezegenler, yıldızlar ve takımyıldızları) ile önemli bağlantıları vardır.[77] Bundan dolayı Maya, Aztek, İnka, Mısır ve Sümer gibi kadim medeniyetlere ait olan tapınaklar arkeoastronomların ilgi odağı olmuştur. Bu tapınakların gök cisimleri ile olan bağlantısını konu alan çok sayıda araştırma bulunmaktadır.[78]

Arkeoastronomlara göre antik megalitik yapıların konumları ve pozisyonları gök cisimleri göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Göbeklitepe'yi gözlem evi olarak ifade eden araştırmacılar, T biçimindeki dikili taşların sıralanışı ve yönü gibi özelliklerin gök cisimleri ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. T biçimindeki dikili taşlar, Giulio Magli'ye göre Büyük Köpek (Kelbülekber) takımyıldızının en parlak yıldız olan Sirius (Akyıldız) yıldızı, Robert Schoch'a göre Boğa veya Oriyon (Avcı burcu) takımyıldızları, Andrew Collins'e göre ise Kuğu takımyıldızının en parlak yıldızı olan Deneb yıldızı gözlemlenecek biçimde konumlandırılmıştır.[79] Bu görüşler, tapınakların yapıldığı zamanda belirtilen yıldızların gökyüzündeki pozisyonları ve hareketleri ile tapınaklar ve dikili taşların yönü ve pozisyonu hesaplanarak oluşturulmaktadır.

---

77 Özgür Barış Etli, "Dünyanın İlk Gözlemevi: Göbeklitepe Tapınağı", *Popüler Bilim Dergisi* 229 (2014): 26-35.

78 Özgür Barış Etli, *Dünya'nın ve Ön Türklerin İlk Tapınağı Göbekli Tepe* (Basılmamış kitap), 2014, 92-93

79 Alessandro De Lorenzis ve Vincenzo Orofino, "New Possible Astronomic Alignments at the Megalithic Site of Göbekli Tepe, Turkey", *Archaeological Discovery* 3 (2015): 40-42.

Göbeklitepe tapınaklarından veya bu tapınaklardaki dikili taşlardan bir kısmının yukarıdaki hesaplamalar ile uygunluk içinde olması, bu megalitik yapının bir gözlem evi olduğu sonucuna götürmez. Bu uygunluk, kadim toplumların tapınakları inşa ederken gökyüzündeki cisimlerin pozisyonlarından yararlanmalarının bir sonucu olarak görülebilir. Örneğin, Mezopotamya uygarlıklarında, tanrının evi olarak bilinen tapınakların biçimsel özellikleri kutsal kabul edilir ve tapınak planının gökyüzünde mevcut olduğuna inanılırdı. Sitelerin planları gökyüzündeki takımyıldızlarından esinlenerek belirlenirdi. Yengeç takımyıldızı Sippar kentinin, Büyük Ayı Ninova şehrinin ve Çoban takımyıldızı Asur'un ilk örneğidir.[80] Mısır piramitlerinde aynı düşünceyi görmek mümkündür. Mısır'ın en önemli piramitlerinden olan *Keops*, *Kefren* ve *Mikerinos* piramitlerinin Avcı (Orion) takımyıldızındaki *Alnitak*, *Alnilam* ve *Mintaka* yıldızlarının yeryüzündeki izdüşümü olacak şekilde inşa edildiği düşünülmektedir.[81]

Dikili taşlardan oluşan bu dairesel yapıların inşa edilmesinde bazı gök cisimlerinin konum ve hareketinin etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Göbeklitepe'nin tüm elemanlarını içine alacak şekilde buranın sadece gözlemevi olduğunu kanıtlayan bir teori bulunmamaktadır. Göbeklitepe'nin belirli özellikleri ile göksel cisimlerin konumları ve hareketleri arasında bağlantı kurmaya çalışıp, diğer özelliklerini göz ardı ederek bu yapıları sadece bir gözlem evi olarak ifade etmenin doğru bir yaklaşım olmadığı açıktır. Göbeklitepe'nin karmaşık yapısı, onun bir gözlem evinin ötesinde farklı bir amaç için inşa edildiğini göstermektedir.

2.3. Şaman Ritüel Merkezi

Bir din olup olmadığı tartışmalı olan ve paleolitik çağdan günümüze kadar uzayan bir geçmişe sahip olan Şamanizm, arkaik bir dini–sihri-mistik olay olarak tanımlanabilir. Merkezinde şamanın yer aldığı, kendine özgü inanç ve ayinleri ile farklı biçimlere sahip olan ve vecde dayalı bir yöntem olan Şamanizm[82] tipik olarak Orta Asya'ya ve Sibirya'ya has dinsel bir olgudur.[83] Şamanizm'i bir din olarak tanımlamak yerine, bazı fizikötesi varlıkları (ruh, cin, peri gibi) yönetip

---

80 Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1:83.

81 Etli, *Dünyanın ve Ön Türklerin İlk Tapınağı,* 92-93.

82 Harun Güngör, "Şamanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yay., 2010), 325.

83 Eliade, *Şamanizm*, 22.

yönlendirmeye, gelecekten haber vermeye ve sihre dayanan bir uygulama olarak ifade etmek daha doğru olacaktır.[84]

Göbeklitepe'nin Şaman ayinlerin gerçekleştirildiği bir tapınak olabileceği görüşü Klaus Schmidt tarafından dile getirilmiştir. Schmidt, Göbeklitepe'de Şaman unsurlarını andıran özelliklerden hareketle böyle bir görüşü dile getirmesine rağmen bu görüşe temkinli yaklaşmıştır. Schmidt'e göre Göbeklitepe'de dinsel ayinlerin gerçekleştirildiği kesin olmakla birlikte bu ayinlerin Şaman ayini olma olasılığı bulunmaktadır.[85]

Göbeklitepe'nin yapısal ve biçimsel özelliklerine baktığımız zaman bir Şaman tapınağı için çok karmaşık yapıda olduğunu görebiliriz. Klaus Schmidt zaten Göbeklitepe'de basit Şaman uygulamaların çok ötesinde kurumsal kimliğe bürünmüş bir dinsel organizasyonun varlığından söz etmiştir.[86] Bununla birlikte bu bölgede Göbeklitepe tapınakları biçiminde şaman tapınaklarının görülmemesi, buranın şaman tapınağı olmadığı görüşünü güçlendirmektedir. Bu hipotez aynı zamanda Göbeklitepe'nin tüm yapısal ve biçimsel özelliklerini açıklamaktan uzaktır. Bu görüş genel olarak Göbeklitepe tapınaklarında görülen hayvan motiflerinin Şaman unsurları ile olan benzerliğine dayanmaktadır. Bu megalitik yapının bir şaman tapınağı olduğu görüşü ispatlanamamakla birlikte, bir olasılık olarak bazı araştırmacılar tarafından da dile getirilmektedir.

2.4. Tapınak

Köken olarak Yunanca "*temno*" ve Latince "*templum*" sözcüklerine dayanan, tanrının varlığının duyumsandığı ve insanların tanrı ile buluştukları yerler olan, birçok kültürde tanrının evi olarak tanımlanan ve aynı din mensuplarının topluca ibadet ettiği mekânlar olan tapınaklar,[87] insanlık tarihinin en sık karşılaşılan yapılarından biridir. Göbeklitepe'yi tanımlamak için kullanılabilecek en uygun kelime tapınak sözcüğüdür. Şu ana kadar elde edilen bulgular bize, bu megalitik yapının bir inanç merkezi yani tapınak olduğunu göstermektedir. Klaus Schmidt, tapınak kavramının Göbeklitepe için en uygun kavram olduğunu dile

84 Zekiye Tunç, *Şamanizm Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi, 2007), 12.

85 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 240-275.

86 Graham Hancock, *Magicians of the Gods* (New York: St. Martin's Press, 2015), 9.

87 Muhammed Güngör, *Süleyman Mabedi* (Yüksek Lisans tezi, Ankara Ü., 2005), 3-4.

getirmekte[88] ve onunla ilgili farklı görüşlere temkinli yaklaşmaktadır. Schmidt bu farklı görüşleri kanıtlanmamış birer olasılık olarak görmektedir. Göbeklitepe üzerine çalışma yapan araştırmacıların büyük çoğunluğu buranın bir tapınak olduğunda hemfikirdir. Bir kısmı tapınak olduğunu kabul etmekle birlikte farklı işlevler (Gözlem evi, Şaman ayin merkezi gibi) için de kullanıldığını savunmaktadır.

Tapınak kavramı Göbeklitepe'nin tüm yapısal ve biçimsel unsurları ile uyuşmaktadır. Gerek dikili taşlardan oluşan dairesel yapıları ve gerekse yerleşim yerlerinden uzak yüksek bir tepede bulunması bu düşünceyi güçlendirmektedir. Göbeklitepe'yi avcı-toplayıcı toplulukların ibadet ettikleri, tanrılara kurbanlar sundukları, yılın belirli dönemlerinde dinî festival ve şölenler gerçekleştirdikleri, tanrıların yaşadığı kutsal mekânlar olarak gördükleri ve kutsalı tecrübe ettikleri bir tapınak olarak düşünmek daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir.

SONUÇ

Hayatını avcı-toplayıcı olarak sağlamaya çalışan, din ve soyut düşünceden yoksun olduğu düşünülen, çanak-çömlek yapmasını bile bilmeyen, tarımı ve yerleşik hayatı keşfetmemiş insanların yoğun ve zengin bir sembolik anlatıma sahip tapınaklar yapması, bilim adamlarını derinden etkilemiştir.

Bir tapınak olmanın ötesinde Göbeklitepe karanlıkta kalmış bir inanç sisteminin en önemli kanıtı olarak günümüze ulaşmıştır. Arkaik insanın günümüz insanına miras olarak bıraktığı ve insanlığın erken dönem sırlarını taşıyan gizemli bir yapıdır. Yazılı kaynakların bulunmadığı ve sınırlı arkeolojik verilerin elde edilebildiği Neolitik dönemin erken evresine ait olan Göbeklitepe, bu dönemde yaşamış arkaik insanın inanç ve düşünce dünyasını bize göstermektedir. Bu megalitik yapının yapısal ve biçimsel özellikleri, arkaik insanın sanıldığının aksine güçlü bir tanrı düşüncesine sahip olduğunu ve ileri düzeyde bir dinî sembolizm kullandığını kanıtlamaktadır.

Göbeklitepe ile temsil edilen inanç sistemi ve düşünce dünyasının ne kadar zengin ve etkili olduğunu, aynı bölgede en az 5.000 yıl sonra ortaya çıkan Anadolu ve Mezopotamya uygarlıkları üzerindeki etkisinden anlayabiliriz. Bu uygarlıkların tapınak yapıları ve dinsel inanışları, bu yapıyla dikkate değer bir

88 Schmidt, *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*, 283.

biçimde uyuşmaktadır. Göbeklitepe, bu uygarlıkların karanlıkta kalmış yönlerini ortaya çıkarmada kaçırılmayacak bir fırsat sunmaktadır.

Göbeklitepe ilk ortaya çıkarıldığında büyük ses getirmiş ve bilim insanlarının ilgisini çekmiştir. Hakkında yazılı ve görsel basında çok sayıda haberin çıktığı bu yapının, Aden bahçesi, Babil Asma Bahçelerinin kalıntısı, Şaman tapınağı ve uzaylıların merkezi olduğu iddiaları ortaya atılmıştır. Göbeklitepe üzerinde yapılan arkeolojik kazıların ilerlemesi ve hakkında daha fazla bilgiye ulaşılması, onun bir inanç merkezi (tapınak) olduğunu göstermiştir.

Göbeklitepe'nin tarih boyunca inanç merkezi olan ve peygamberler şehri olarak bilinen Şanlıurfa'da ortaya çıkması, ülkemiz için önemli ekonomik ve kültürel fırsat oluşturmuştur. Anadolu'nun ne kadar kadim ve zengin bir kültürel dokuya sahip olduğunu kanıtlayan bu yapı, ortaya çıktığı günden beri birçok yerli ve yabancı araştırmacının ilgisini çekmiştir. İnanç turizminin en gözde mekânı olmaya aday bu tapınak yapısının ülkemize çok ciddi katkısının olacağı açıktır.

KAYNAKÇA

Armutak, Altan. "Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi". *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 28, sy. 2 (2002): 411-427.

Aykıt, Dursun Ali, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

Balıkçı, Erhan. *Göbeklitepe-İnfografik*. (2014). Erişim 10 Eylül 2016. https://www.behance.net/gallery/18165393/Goebeklitepe-infografik

Barclay, Gordon. *Farmers, Temples and Tombs*. Edinburgh: Historic Scotland Publishing, 1998.

Başgelen, Nezih. "Nevali Çori/ Veba Vadisi'nden Göbekli Tepe'nin Dilek Ağacına: Klaus Schmidt". *Aktüel Arkeoloji Dergisi* 46 (2015): 30-37.

Berkmen, Haluk. *Kadim Girit Kültürü*. Erişim 2 Şubat 2016. http://www.halukberkmen.net/pdf/312.pdf

Black, Jeremy ve Anthony Green. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: The British Museum Press, 1992.

Bonnefoy, Yves. *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. trc. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.

Cirlot, Juan Eduardo. *A Dictionary of Symbols*. trc. Jack Sage. London: Routledge & Kegan Paul Publisher, 1971.

Curry, Andrew. *"Seeking the Roots of Ritual". Science Magazine* 319 (2008): 278-280.

Çakmak, Tolga Fahri. "*İnanç Turizminin Turistik Destinasyon Pazarlamasındaki Yeri ve Önemi: Göbekli Tepe Örneği"*. Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.

De Lorenzıs, Alessandro ve Vincenzo Orofino. "New Possible Astronomic Alignments at the Megalithic Site of Göbekli Tepe, Turkey". *Archaeological Discovery* 3 (2015): 40-45.

Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.

Düzgüner, Fırat. "Göbekli Tepe". Erişim 30 Ocak 2016. http://www.hermetics.org/pdf/gobeklitepe.pdf

Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. trc. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

Eliade, Mircea ve Ioan P. Couliano. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. trc. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Eliade, Mircea. *Şamanizm*. trc. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. trc. Ali Berktay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi*. trc. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. trc. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Etli, Özgür Barış. "Dünyanın İlk Gözlemevi: Göbeklitepe Tapınağı". *Popüler Bilim Dergisi* 229 (2014): 26-35.

Etli, Özgür Barış. *Dünya'nın ve Ön Türklerin İlk Tapınağı Göbekli Tepe*. Basılmamış kitap. (2014).

Etli, Özgür Barış. "Göbekli Tepe'nin Sırrı: Kozmik Ekinoks ve Kutsal Evlilik". *Popüler Bilim Dergisi* 240 (2015), Erişim 22 Şubat 2016, https://www.academia.edu/11848734

Foster, Benjamin R. "Mesopotamia". *A Handbook of Ancient Religions*. ed. John R. Hinnells. Cambridge: Cambridge University Press, 2007: 161-213.

Gökçöl, Tanju. "Mezopotamya Dinleri". *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*. c. 1, 75-92. İstanbul: Ansiklopedi Yayınları,1999.

Göler, Mehmet Emin. "*Anadolu'nun İlk Tapınağı: Göbekli Tepe*". Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2016.

Gresky, Julia, Juliane Haelm ve Lee Clare. "Modified Human Crania from Göbekli Tepe Provide Evidence for a New Form of Neolithic Skull Cult", *Science Advances* 3, no. 6 (June 2017), erişim 2 Şubat 2016, http://advances.sciencemag.org/content/3/6/e1700564.full

Güngör, Harun. "Şamanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 325-328. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Güngör, Muhammed. "*Süleyman Mabedi*". Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

Hamblın, Dora Jane. "Has the Garden of Eden Been Located at Last?". *Smithsonian Magazine* 18, no. 2 (May 1987): 127-133.

Hancock, Graham. *Magicians of the Gods*. New York: St. Martin's Press, 2015.

Kuiper, Kathleen. *Mesopotamia, The World's Earliest Civilization*. New York: Britannica Educational Publishing, 2011.

Leick, Gwendolyn. *Historical Dictionary of Mesopotamia*. The United Kingdom: The Scarecrow Press, 2010.

Narçın, Ali. *Sümer: Yazının Mucitleri*. İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları 2013.

Narçın, Ali. *Babil: Babil'in Çocukları*. İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları, 2013.

Nemet-Nejat, Karen Rhea. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. London: Greenwood Press, 1998.

Özalp, Hasan. "İnsanlığın En Eski Tapınağı Göbeklitepe Teolojik Olarak Bize Ne Söyler?". *Bilimname* 30, sy. 1 (2016): 59-74.

Özcan, Emine Sonnur. "Göbekli Tepe". *Bilim ve Teknik Dergisi* 560 (2014): 30-39.

Özdoğan, Mehmet. "Göbekli Tepe'yi Anlamak", *Aktüel Arkeoloji Dergisi* 46 (2015).

Özdöl, Serap. "Çanak Çömleksiz Neolitik Çağda Güneydoğu Anadolu'da Din ve Sosyal Yapı", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 26, sy. 1 (2011): 173-199.

Poo, Mu-chou. *Enemies of Civilization*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. trc. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Schmidt, Klaus. "Göbekli Tepe", *Türkiye'de Neolitik Dönem*. ed. Nezih Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.

Schmidt, Klaus. *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*. trc. Rüstem Aslan. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.

Schoch, Robert M. "The Mystery of Göbekli Tepe and Its Message to Us". *New Dawn* (September-October 2010): 53-60.

Sepici, Levent. *Anadolu'da Keşfedilen Dünya'nın İlk Mabedi Göbekli Tepe*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2013.

Sümer, Gülnur. "*Anadolu'da Neolitik Dönemde Tanrı ve Tanrıça*". Yüksek Lisans tezi, Ege Üniversitesi, 2007.

The Works of Flavius Josephus. translated by William Whiston. London: Thomas Nelson, London, 1848.

Tunç, Zekiye. "*Şamanizm Üzerine Bir Araştırma*". Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi, 2007.

Woolsey, John Martin. *The Original Garden of Eden Discovered, and the Final Solution of the Mystery of the Woman, the Tree and the Serpent: Being the Lunar Theory of Mythology.* London: Cochrane Publishing, 1910.

Yalçın, Turan. "*Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem' de Yukarı Mezopotamya'da Küçük Taş Eserler*". Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.

Zevit, Ziony. *What Really Happened in the Garden of Eden?*. New Haven: Yale University Press, 2013.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1139-1160

İyi Kavramının Tanımı Yapılabilir mi? J. S. Mill'in Kanıtlaması ve G. E. Moore'un Doğalcı Yanılgı Eleştirisi

Is The Good Indefinable? J. S. Mill's Proof and The Criticism of The Naturalistic Fallacy of G.E. Moore

Metin Aydın
Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of the History of Philosophy
Sakarya, Turkey
metina@sakarya.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-4918-7270

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 27 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 19 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1139-1160
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.347177
Atıf/Cite as: Aydın, Metin. "İyi Kavramının Tanımı Yapılabilir mi? J. S. Mill'in Kanıtlaması ve G. E. Moore'un Doğalcı Yanılgı Eleştirisi-Is The Good Indefinable? J. S. Mill's Proof and The Criticism of The Naturalistic Fallacy of G.E. Moore". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1139-. doi: 10.18505/cuid.347177.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İyi Kavramının Tanımı Yapılabilir mi? J. S. Mill'in Kanıtlaması ve G. E. Moore'un Doğalcı Yanılgı Eleştirisi

Öz: Faydacılığın en önemli düşünürlerinden olan John Stuart Mill, etik teorisinin temelini oluşturan fayda ilkesi için *Utilitarianism* adlı eserinde bir kanıtlama ileri sürmüştür. Birçok düşünür bu kanıtlamayı çeşitli açılardan problemli bulmuştur. Bu düşünürlerden biri de George Edward Moore'dur. Moore, söz konusu kanıtlamada Mill'in doğalcı yanılgı hatasına düştüğünü ileri sürmüştür. Doğalcı yanılgı eleştirisi, iyi kavramının tanımının yapılamayacağı iddiasına dayanan bir eleştiridir. Moore, Mill'in bahse konu olan kanıtlamasında iyi kavramını "arzulanır olan şey" şeklinde tanımlamak suretiyle bu hatayı işlediğini ileri sürer. İşte bu eleştiri ve bu eleştiriye yorumcular tarafından verilen cevaplar makalenin konusunu oluşturmaktadır. Makalede ileri sürülen temel iddia ise Moore'un bu eleştirisinde haklı olmadığıdır.

Anahtar Kelimeler: Mill, Moore, Faydacılık, Fayda İlkesi, Doğalcı Yanılgı.

Is The Good Indefinable? J. S. Mill's Proof and The Criticism of The Naturalistic Fallacy of G.E. Moore

Abstract: John Stuart Mill, one of the most prominent thinkers of Utilitarianism, has provided a proof in his book *Utilitarianism* for the principle of utility underlying his ethical theory. According to many thinkers, George Edward Moore is one of them, this proof is problematic in many aspects. Moore argues that Mill has made a mistake called the naturalistic fallacy in his proof. The Naturalistic fallacy is based on the claim that the good is indefinable. Moore argues that Mill has defined the good as desirable so he has made a naturalistic fallacy in his proof. This criticism and the responses given by the thinkers constitute the subject of this article. The main argument put forward in the article is that Moore is not right in his criticism.

Keywords: Mill, Moore, Utilitarianism, the Principle of Utility, the Naturalistic Fallacy.

SUMMARY

Jeremy Bentham and John Stuart Mill are the most important philosophers in the classical utilitarian tradition. There is usually a consensus between

these two important thinkers on many issues related to the principle of utility. However, there are also some points which they do not agree with each other. The proof of the principle of utility can be considered as one of them. What is meant by the principle of utility is the principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question. On the principle of utility, Bentham argues that this principle is the ultimate ethical principle and it is not susceptible of any direct proof, since a chain of proofs must begin somewhere. Yet Mill is not agree with him on this point. In contrast to Bentham, he claims that this principle can be proved and he has provided a proof in the fourth chapter of *Utilitarianism*, his one of the most famous books. With this proof, Mill submits three propositions:

(i) Happiness is desirable.

(ii) The general happiness is desirable.

(iii) The only thing desirable is happiness.

Having stated that these three propositions are considered problematic in many aspects by some commentators, what we shall discuss in this paper will be the first proposition. George Edward Moore is one of the most eminent philosophers who think that this proposition is problematic. He accuses Mill of making a mistake about the goodness called as a naturalistic fallacy in his famous book, *Principia Ethica*. The naturalistic fallacy is based on the claim that the good is indefinable. For Moore, Mill has identified the concept of the good as desired and then has argued that the pleasure is desired and finally has reached the conclusion that the good is pleasure in his proof. However according to Moore, notions are divided into simple and complex and only the complex ones can be definable. The good is not a complex notion, it is a simple notion and so it cannot be definable. In addition to this, Moore thinks that there is "is-ought problem" which implies that it cannot be derived an "ought" from "is", in Mill's proof. Hence, Mill claims that the good is desired on the basis of desirable.

In accordance with many other thinkers we also think that Moore is not right about his accusation. There are several reasons for our claim. But before discussing those reasons, we have to make clear that Moore is right about his is-ought problem. Indeed, Mill has made the mistake by saying that the pleasure is

good. For the pleasure is a factual concept (about what is) and the good is a normative one (about what ought to be). So, if we describe the pleasure with the good, it means that we simply derive ought from is, namely we make the mistake called "is-ought problem".

Our first reason why Moore is not right about his accusation of Mill is that Mill's proof is not a strict one as William K. Frankena has claimed. So, his proof cannot pass the test of the strict logical rules. For these arguments contains suppressed propositions. In this argument, the suppressed proposition is "what is sought by all men is good." If this suppressed proposition is added to the argument, the argument is valid and it does not contain any logical error:

(i) Pleasure is sought by all men.

(ii) What is sought by all men is good.

(iii) Therefore, pleasure is good.

Secondly, Mill's aim is not to define the good, if he aimed to do so then he would be more careful, since an acceptable definition should not lead to any open question. Namely as Roger Crisp has stated, once the definition is made, there should be no need to ask any further questions about it. For example, when we define the triangle as a plane figure bounded by three straight sides our definition has succeeded because there is not any open question whether triangles are plane figures bounded by three straight sides or not. But the definition of the good as the desired does not provide the necessary conditions for a strict definition. For there is an open question whether what is desired is good or not. And the last reason is that, as Necip Fikri Alican has stated, Moore has commented on Mill's proof in a wrong way, especially the analogy between the concepts of visible, audible and desirable. In this analogy Mill does not argue that desirable means what is ought to be desired but it means what is able to be desired. But Moore accepts that Mill has used desirable in the first sense. Therefore, he thinks that Mill has defined the good as the desired. There is something that needs to be expressed here. Mill's proof is problematic and this leads to misunderstandings. Hence this problematic aspect of the argument also has an important role in Moore's misinterpretation of Mill's proof.

In conclusion, according to our opinion, due to the fact that Moore was not able to understand Mill's proof properly he has accused Mill of making naturalistic fallacy in his proof, yet his accusation is not valid.

GİRİŞ

Jeremy Bentham (1748-1832) tarafından ahlak düşüncesi tarihine kazandırılan bir teori olarak faydacılık, ortaya çıktığı günden beri birçok eleştiriyle karşılaşmıştır. Bentham'ın öğrencisi olan John Stuart Mill (1806-1873), faydacı teorinin karşılaştığı bu eleştirilerin neredeyse tamamına, meşhur eseri *Utilitarianism*'de cevap vermiştir. Mill'in faydacılığa yöneltilen eleştirileri cevaplayıp cevaplayamadığı konusu yorumcular arasında hala tartışma konusu olsa da Mill'in eleştiriler karşısında gösterdiği bu çabanın, ahlak felsefesi tarihine yeni tartışmalar kazandırması adına oldukça verimli olduğu söylenebilir. Bu tartışmaların en başında geleni de faydacılığın temelini oluşturan fayda ilkesinin kanıtlanması ile ilgili olanıdır. Söz konusu tartışmanın temeli Bentham'ın yaklaşımına dayanır. Buna göre Bentham, fayda ilkesinin ahlâkî failin tüm eylemlerini gerekçelendirdiği nihai bir ilke olduğu iddiasından hareketle, bu ilkenin analitik bir ilke olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre nihai bir ilke için kanıt talep etmek bizi teselsüle düşürür. Şöyle ki, eğer fayda ilkesini kanıtlayacak başka bir ilkenin varlığından söz edilirse bu durumda fayda ilkesi değil, fayda ilkesini temellendiren ilke nihai olacaktır ve bu geriye giden nihai ilkeler zinciri sonsuza kadar devam edecektir. Bu anlamda Bentham fayda ilkesini kanıtlanamazlık konusunda aritmetik ve geometrinin birincil ilkeleriyle denk görmektedir.[1] Ona göre nasıl ki biz aritmetiğin ya da geometrinin temel aksiyomlarını sorgulamadan doğru olarak kabul ediyor ve diğer tüm kanıtlamalarımızı bu aksiyomlardan hareketle yapıyorsak, benzer bir biçimde tüm eylemlerimizi gerekçelendiren fayda ilkesini de doğru olarak kabul etmemiz gerekmektedir.[2] Bunun aksine Mill, Bentham'ın bahse konu olan bu kanıtlanamazlık görüşünü kabul etmez. Ona göre her ne kadar Bentham nihai ilkelerin kanıtlanamazlığı konusunda haklı olsa da yine de fayda ilkesi için bir kanıtlama hala mümkündür. Çünkü Mill'e göre mesele hala aklın yetileri içeri-

1 Jeremy Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", *The Works of Jeremy Bentham* içinde, ed. John Bowring (New York: Russel&Russel Inc., 1962), 1: 2.

2 Leslie Stephen, *The English Utilitarians-Bentham* (New York: Peter-Smith, 1950), 238.

sindedir. Bu durumda yapılması gereken şey, kanıtlama kavramının kapsamını genişleterek fayda ilkesini kabul etmeyen kişilerin bu ilkeyi kabul etmelerini temin edecek rasyonel gerekçeleri ileri sürmektir.[3] Dolayısıyla Mill'in zihninde kurguladığı kanıtlamanın, 3+3=6 işlemindeki gibi muhatapları fayda ilkesini kabule zorlayacak bir kesinlikten ziyade, diğer ahlâkî ilkeler arasında bu ilkenin kabulünün daha makul olduğuna okuyucuyu inandırmak olduğu söylenebilir.

Fayda ilkesinin kanıtlanması konusundaki genel yaklaşımını kısaca bu şekilde ifade edebileceğimiz Mill, okuyucuya vadettiği kanıtlamayı *Utilitarianism (Faydacılık)*'in "Fayda İlkesinin Ne Tür Kanıtları Olabilir? (*Of What Sort of Proof the Principle of Utility is Susceptible*)" başlıklı dördüncü bölümde ortaya koyar. Her ne kadar bu bölüm on iki paragraftan oluşsa da asıl kanıtlama tek bir paragrafa sığdırılmıştır. Literatürde "Meşhur Üçüncü Paragraf (*the Notorious third paragraph*)" olarak atıf yapılan bu pasaj yorumcuları o kadar meşgul etmiştir ki eserin yayımlanmasından bugüne kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık sürede neredeyse tüm bu sürece homojen olarak yayılan devasa bir literatür oluşmuştur. Öyle ki Mill'in bu pasajı ile ilgili olarak yazılan yazıların, onun genel ahlak düşüncesi hakkında yazılanlardan çok daha fazla olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.[4] Paragrafın yorumcuları bu kadar meşgul etmesinin nedenini ünlü Mill yorumcusu Roger Crisp oldukça güzel izah etmektedir. Ona göre Mill tek bir paragrafta fayda ilkesini kanıtlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla tek bir paragrafta tüm bir sistemin temellendirilmesi girişimi doğal olarak birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir.[5]

Mill'in literatürde birçok tartışmaya konu olan meşhur paragrafı şu şekildedir:

> Bir şeyin görülür (*visible*) olduğunu göstermek için ortaya konulabilecek tek kanıt, gerçekten insanların bu şeyi görmeleridir. Bir şeyin duyulur (*audible*) olduğunu göstermek için ortaya konulabilecek tek kanıt insanların bu şeyi duymalarıdır. Deneyimlerimizin diğer kaynakları için de bu böyledir. Aynı şekilde, bir şeyin arzulanır (*desirable*) olduğunun ortaya konulabilmesi için tek delilin insanların gerçekten bu şeyi arzulamaları

---

3 John Stuart Mill, "Utilitarianism", *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, ed. J.M. Robson (Canada: University of Toronto Press, 1969), 10: 208.

4 Henry West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 119.

5 Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism* (New York: Routledge, 1997), 73.

olduğunu düşünüyorum. Faydacı teori tarafından önerilen amaç, teori ve pratikte, benimsenmezse bir kimseyi bunun böyle olduğuna hiçbir şey ikna edemez. Genel mutluluğun (*general happiness*) niçin arzulanır olduğuna dair, her bir bireyin elde edilebilir olduğuna inandığı müddetçe, kendi mutluluğunu arzulaması dışında hiçbir gerekçe ortaya konulamaz. Fakat bir olgu olarak bu durum, sadece mutluluğun iyi olduğuna yönelik kabulümüz için sahip olduğumuz tek kanıt değildir, ayrıca ihtiyaç duyduğumuz her şeydir: her bir bireyin mutluluğu tek tek bu bireylerin kendileri için *iyidir* ve bu nedenle genel mutluluk da bütün insanların toplamı için *iyidir*. Böylece mutluluk, davranışın amaçlarından biri ve bu nedenle de ahlakın kriterlerinden biri olduğunu ortaya koymuştur.[6]

Mill, bu paragrafta üç temel önerme ileri sürer.

1. "Mutluluk arzulanırdır."
2. "Genel mutluluk arzulanırdır."
3. "Mutluluktan başka arzu edilecek hiçbir şey yoktur."

Yorumcular Mill'in bu üç önermeyi vazederken çeşitli adımlar attığını ve attığı bu adımların her birinin kendine has problemleri olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, Mill'in bu kanıtlamada attığı üç temel adım vardır. Bunlar:

(i). "İnsan x'i arzular." önermesinden "x arzulanmalıdır." önermesine geçiş (birinci önermenin içerdiği problem)

(ii). "Her insanın mutluluğu, kendisi için bir iyiliktir." önermesinden "Genelinin mutluluğu, tek tek bireyler için bir iyiliktir." önermesine geçiş (ikinci önermenin içerdiği problem)

(iii). "Mutluluktan başka amaç olarak arzu edilmeye değer hiçbir şey yoktur." Önermesinde ileri sürülen iddia (üçüncü önermenin içerdiği problem)

Yorumculara göre Mill'in ortaya koyduğu bu üç önerme de problemlidir. Dolayısıyla önermelerin her birine dair oldukça detaylı tartışmalar literatürde mevcuttur. Biz makalemizde, ilk önermeye ve bu önermeye ilişkin olarak George Edward Moore tarafından Mill'e yöneltilen "Doğalcı Yanılgı (*the Naturalistic Fal-*

[6] Mill, "Utilitarianism", 10: 234–35.

lacy)" eleştirisine odaklanacağız. Dolayısıyla makalemizin konusunu Moore'un eleştirisi ve bu eleştiriye yorumcuların verdiği cevaplar oluşturmaktadır. Makalemizin amacı ise, ülkemizdeki faydacılık konusundaki araştırmalara katkı sağlamanın yanı sıra benzer ahlâkî tartışmalara farklı bakış açıları sunmaktır. Ülkemizde her ne kadar Moore'un doğalcı yanılgı suçlamasına ilişkin bazı çalışmalar[7] bulunsa da spesifik olarak Mill'in kanıtlaması üzerinden meseleyi ele alan, tespit edebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Makale, temel de iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Moore'un doğalcı yanılgı eleştirisi hakkında okuyucuya genel bir malumat verilecektir. İkinci bölümde ise, yorumcuların Moore'un eleştirisine verdikleri cevaplar ele alınacak ve bu cevaplar tartışılacaktır. Makalede ileri sürülen temel iddia ise Moore'un Mill'e yönelttiği doğalcı yanılgı eleştirisinin doğru olmayan haksız bir eleştiri olduğudur.

1. DOĞALCI YANILGI (*THE NATURALISTIC FALLACY*)[8] NEDİR?

Ahlak felsefesi tarihinde Mill'in fayda ilkesi kanıtlaması ne kadar meşhursa, Moore'un eleştirisi de o kadar meşhurdur. Bu eleştirinin yer aldığı Moore'un ünlü eseri *Principia Ethica* (1903), "iyi (*good*)" kavramını merkeze almakta ve "iyi nedir ve nasıl tanımlanabilir?" sorularına cevap aramaktadır. Bu sorular doğalcı yanılgı suçlamasının temelini oluşturan sorulardır. Moore'a göre iyinin nasıl tanımlanabileceği meselesi bütün ahlak felsefesinin en önemli sorusudur. Bu nedenle iyi kavramının tanımı etiğin tanımında da en önemli noktayı işgal eder. Ona göre bu konuda yapılabilecek bir hata temel bir hata olacağı için bütün sistemi etkileyen, onu işlevsiz kılan bir hata olacaktır. Dolayısıyla bu nokta doğru anlaşılmaksızın etiğin geri kalanına sistematik bir bakış açısıyla yaklaşmak mümkün olmayacaktır, bu başarılsa bile ortaya konan düşüncenin bir anlamı olmayacaktır. Moore'a göre etiğin temel amacı, bir eylemin iyi ya da kötü olduğuna karar vermek için ahlâkî faile doğru gerekçeler temin etmektir. Bu nedenle, yukarıda

7 Uluğ Nutku, "G.E. Moore'un Naturalistçe Yanıltmaca Yanıltmacası", *Felsefe Arkivi Dergisi* 25 (1985): 87–93; Recep Kılıç, "G.E. Moore'un Ahlak Felsefesi", *Felsefe Dünyası Dergisi* 1 (Temmuz 1991): 49–52; Osman Elmalı, *George Edward Moore'da Etik* (İstanbul: Arı Sanat Yay., 2007); Songül Şeduh, "G.E. Moore'un Etik Görüşü Üzerine Bir İnceleme" (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2002).

8 *The Naturalistic Fallacy* kavramını, Nutku "Naturalistçe Yanıltmaca", Kılıç, "Tabiatçının Yanılgısı", Elmalı ise "Doğalcı Yanılgı" şeklinde Türkçeleştirmiştir. Biz burada kullanım açısından daha doğru olduğunu düşündüğümüz Elmalı'nın tercümesini tercih ediyoruz.

dile getirilen soru doğru cevaplanmadığı sürece, söz konusu bu uygun gerekçeleri elde etmek mümkün olmayacaktır.[9]

Peki, iyi nedir ve nasıl tanımlanabilir? Moore'a göre tanım dediğimiz şey, aslında sıklıkla bir kelimenin anlamının başka kelimelerle ifade edilmesidir. Fakat iyi kavramı için Moore'un aradığı tanım bu türden bir tanım değildir. Çünkü bu tür bir tanım ancak sözlük bilimciler için işlevsel olan bir tanımdır. Ona göre eğer böyle bir tanım aranıyorsa, insanların genel olarak iyi kavramını karşılamak için kullandıkları kavramların tespit edilmesi yeterli olacaktır. Fakat Moore, asıl aradığı şeyin gelenek tarafından vaz edildiği şekliyle iyi kavramının uygun kullanımını bulmak olmadığını, amacının bu kavramın yerine kullanılabilecek kavramı bulmak olduğunu ifade eder. Fakat hemen ardından da okuyucunun ümitlenmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre eğer problem, ifade ettiği anlamda anlaşılırsa, yukarıda sorulan soruya verilecek cevap hayal kırıklığına neden olacaktır: "Eğer iyinin ne olduğu bana sorulacak olursa, cevabım 'iyi, iyidir olacaktır.' ya da iyinin nasıl tanımlanabileceği sorulursa, cevabım 'iyi tanımlanamaz olacaktır.' Bu konuda tüm söyleyebileceğim bu kadardır."[10] Ona göre durum felsefî terminolojiye hâkim olanlar için şu şekilde ifade edilebilir; iyi kavramına dair bütün önermeler sentetik önermelerdir, bu önermeler asla analitik olamazlar. Felsefî terminolojiye aşina olmayanlar içinse popüler anlamda şu şekilde ifade edilebilir; hiç kimse bize iyinin kesin anlamı olarak "haz tek iyidir." ya da "iyi arzulanır olandır." gibi önermeleri kabul ettiremez.[11]

İyinin tanımına dair genel bir tasvirden sonra Moore, tartışmada iyinin tanımlanamazlığına ilişkin benimsediği tavrı detaylandırmaya geçer. Ona göre iyi kavramı tıpkı "sarı" kavramı gibi basit bir kavramdır. Nasıl ki daha önce sarı rengi görmemiş birine bu renk anlatılamazsa, aynı şekilde daha önce iyiye ilişkin bir tecrübesi olmayan ve onu bilmeyen birine iyi anlatılamaz. Hâlbuki tartışmada talep edilen tanım, nesnelerin gerçek doğasını betimleyen tanımdır. Moore'a göre bu tanımlar sadece ve sadece bileşik kavramlar için mümkündür. Söz gelimi, "at"ın tanımı yapılabilir. Çünkü at birçok nitelik ve yetilerden müteşekkildir. Bu nitelik ve yetilerin hepsi atı tanımlamak için kullanılabilir. Fakat bu nitelikler ve

9 George Edward Moore, *Principia Ethica* (New York: Dover Pub., 1958), 5–6.

10 Moore, *Principia Ethica,* 6.

11 Moore, *Principia Ethica*, 6–7.

yetilerin sayılmasıyla at kavramı, yalın olarak kaldığında da artık at için bir tanım yapmak mümkün değildir. Moore bu durumun gündelik yaşantımızda da sıklıkla başımıza geldiğini ifade eder. Buna göre her gün algıladığımız ya da düşündüğümüz birçok şey vardır. Bu algıladığımız ve düşündüğümüz şeyi düşünemeyen birine, bunları herhangi bir tanımlama ile anlatamadığımız, doğaları hakkında bilgi veremediğimiz birçok şahsi tecrübemiz olmuştur. Bu noktada bir kimseye daha önce asla görmediği bir şeyin anlatılabileceğine ilişkin bir itirazı dillendirmek Moore'a göre mümkündür. Mesela, daha önce ejderha görmemiş birine ejderhanın ne olduğu anlatılabilir. Bu kişiye ejderhayı aslanınkine benzer başı, keçininkine benzer boynuzu, yılanınki gibi kuyruğu olan, vb. şeklinde bir betimlemeyle anlatabiliriz. Fakat Moore'a göre burada tanımı yapılan ejderha farklı unsurların (aslan başı, keçi boynuzu, yılan kuyruğu...) bir araya gelmesiyle oluşan bileşik bir varlıktır. Fakat ejderhayı tanımlarken bu nitelikleri sayarak tükettiğimizde ve ejderha kavramı yalın olarak kaldığında yine herhangi bir tanımdan söz etmek mümkün olmayacaktır.[12]

Moore'a göre sözlüklerde gördüğümüz tanımlar farklı anlamlara işaret ederler. Söz gelimi, sözlükte atın tanımı olarak "Zebragiller türünde dört ayaklı toynaklı bir hayvandır." şeklinde bir tanım gördüğümüzde bu farklı anlamlara gelir: (1) Sadece "at" denildiğinde, sözlükteki bu tanımda ifade edilen zebragillerden dört ayaklı, toynaklı hayvan anlaşılabilir. Moore'a göre bu, "keyfî sözsel tanımdır (*the arbitrary verbal definition*)." Moore, bu anlamda iyinin tanımlanabileceğini kabul eder. (2) Bu tanım, sözlüğün yapması gereken türden bir tanımdır. Bu tanımda İngilizler "at" dediklerinde, kastettikleri şeyin sözlükte geçen "zebragillerden dört ayaklı, toynaklı hayvan" olduğu ifade edilir. Moore, bunun uygun "sözsel tanım (*the verbal definition proper*)" olduğunu söyler. Ona göre bu tanımla da iyinin tanımı yapılabilir. Çünkü insanların bir kelimeyi nasıl kullandıklarını keşfetmek mümkündür. Aksi takdirde asla iyi kavramı Almaca *gut*, Fransızca *bon* şeklinde çevrilemezdi. (3) Bu tanımda "at" denildiğinde her insanın bildiği bir nesne olarak at kastedilir. Bir başka ifadeyle at denildiğinde birbirleriyle ilişkili olan, birbirlerini tamamlayan ve bir araya geldiklerinde bir bütün oluşturan parçalar olarak atın dört bacağı, bir başı, bir kalbi anlaşılabilir. Moore, işte bu anlamda iyinin tanımının yapılamayacağını ileri sürer. Çünkü iyi, farklı parçaların bir

[12] Moore, *Principia Ethica,* 7–8.

araya gelerek oluşturdukları bir bütün değildir. Moore'un, iyi tanımlanamaz derken kastettiği bu şekildeki bir tanımlamadır.[13]

Moore benimsediği bu tavrın etiğin temel sorunu olan "en yüksek iyi (*summum bonum*)"nin ne olduğu meselesini ortadan kaldırmadığının farkındadır. Ona göre böyle bir yaklaşımla problemin yükünden kurtulmak mümkün değildir, çünkü bu tür bir tavır benimsenmesi durumunda etik üzerine konuşmanın ya da yazmanın herhangi bir anlamı olmayacaktır. Bu nedenle Moore, her ne kadar tanımlanamaz olsa bile iyi kavramının ne olduğunun ortaya konabileceğini düşünür ve asıl amacının da bu kavramın keşfedilmesine katkıda bulunmak olduğunu ifade eder. Bu noktada ilk adım olarak Moore, iyinin iki kullanımı arasındaki ayrıma değinir ve bu kullanımı şu önerme ortaya koyar: "İyi, iyi olan (şey) dır." Bu önermede geçen birinci iyi Moore'un tanımlanamaz olarak kabul ettiği anlamdaki iyidir. Fakat önermede geçen ikinci iyi, birincisini niteleyen sıfattır. Fakat sıfat olarak kullanılan iyi kavramının yerine başka kavramlar da geçebilir. Söz gelimi, haz ve zekâ kavramları bahse konu olan önermede iyiyi niteleyen sıfat olarak kullanılabilir. Bu iki sıfat, tanımın unsurlarıdırlar ve bundan dolayı Moore "haz ve zekâ iyidir." şeklindeki ifadenin bazen tanımlama olarak isimlendirilebileceğini reddetmez. Dolayısıyla Moore, iyi kavramının niteleyici bir sıfat anlamında kullanılması konusunda herhangi bir problem görmez. Ancak iyinin sıfat olarak kullanımı herhangi bir şekilde Moore'un aradığı anlamda bir tanımlama ifade etmez. Çünkü tanım dediğimiz şey, tanımlanan nesnenin belirli bir bütünü sürekli bir biçimde, değişmez şekilde oluşturan kısımların ne olduğunu ortaya koyar.[14] Moore, bu durumun sadece iyi kavramı için geçerli olmadığını, zihnimizde tanıma uygun olmayan başka birçok basit kavramın bulunduğunu savunur.

Burada önemli bir hususun altı çizilmelidir. Buna göre iyi kavramı bir şeye sıfat olduğunda söz gelimi, haz kavramına sıfat olduğunda burada yaptığı niteleme de bir anlamda muğlaklık içerir. Çünkü tanımı olmayan bir şeyin sıfat olduğu şeyi tam olarak hangi yönden nitelediğini tespit etmek mümkün değildir. Bu duruma örnek olarak Moore sarı rengi gösterir. Buna göre sarı kavramını fiziksel eşdeğeri ile tanımlamaya çalıştığımızda onu, gözümüzü harekete geçiren bir tür dalgalanma olarak ifade edebiliriz. Fakat sarı kavramı ile gözümüzü harekete

13 Moore, *Principia Ethica,* 8.

14 Moore, *Principia Ethica,* 9.

geçiren bu dalgalanmayı kastetmediğimizi anlamak için kısa bir süre düşünmek yeterlidir. Bu dalgalanmalar bizim algıladığımız, farkında olduğumuz şeyler değildir. Aslında farklı renk dalgalarıyla daha önce karşılaşmamış olsaydık bunların varlığını hiç keşfedemeyebilirdik. Dolayısıyla renkleri oluşturan bu dalgalanmalar için söylenebilecek en uygun şey, bunların gerçekten sarı olarak algıladığımız şey ile uyumlu olduklarıdır.[15]

Kabul edilmelidir ki, iyi olan şeyler aynı zamanda başka şeylerdir. Tıpkı sarı olan bütün şeylerin aynı zamanda belirli bir dalga boyu olması gibi. Bu anlamda Moore'a göre etik, iyi olan bütün şeylerde, diğer tüm niteliklerinden ayrı olarak hepsinde bulunan ortak niteliğin ne olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlar. Bir başka deyişle o, şeyleri iyi yapan şeyin ne olduğunu bulmaya çalışır. İşte Moore'a göre iyi kavramına ilişkin birçok düşünürün hata yaptığı yer burasıdır. Bu filozoflar, diğer niteliklerden ayrı olarak şeyleri iyi yapan niteliği isimlendirdiklerinde gerçekte iyiyi tanımladıklarını düşünürler. Hâlbuki tanımladıkları şey iyiden başka bir şeydir. Moore, kendisine göre hata olarak isimlendirdiği bu durumu "doğalcı yanılgı" olarak isimlendirir.[16] Moore bu hatanın en açık örneği olarak "iyi"nin "haz"dan başka bir şey olmadığını söyleyen "Hazcılık *(Hedonism)*"'ı gösterir. O, hazcılığın "iyi" kavramının eşsiz ve tanımlanamaz niteliğini ayırt etme konusundaki başarısızlığından dolayı doğalcı yanılgı suçlamasını en çok hakeden teori olduğunu iddia eder. Çünkü bu teori "iyi" kavramını "haz" ile tanımlamaktadır. Bu teorinin Antik dönemdeki savunucuları Sokrates'in öğrencisi Aristippos ve Epikürcüler, modern dönemde ise Faydacılardır.[17] Buna ek olarak Moore, neredeyse bütün ahlak felsefesinin bu hatanın örnekleriyle dolu olduğunu ileri sürer. Bu hatayı yapanlar arasında Stoacı filozoflar, Leibniz, Spinoza, Kant gibi önemli şahsiyetler de vardır.[18]

Ana hatlarıyla doğalcı yanılgının ne olduğuna ilişkin bu genel malumattan sonra Moore'un Mill'e yönelttiği eleştirilere geçebiliriz. Moore'a göre Mill'in *Utilitarianism* adlı eseri birçok etik yöntemin ve ilkenin hayran olunacak derecede açık ve âdil tartışmasını içerir. Fakat bu eserde Mill, daha önce etik hakkında çok fazla düşünmemiş birinin etik ile ilgili meseleleri ele alırken yapacağı türden

---

15 Moore, *Principia Ethica,* 10.

16 Moore, *Principia Ethica,* 10.

17 Moore, *Principia Ethica,* 60–63.

18 Moore, *Principia Ethica*, 113.

hatalar yapmıştır ve bu hataların sayısı hiç de az değildir. Bu hatalar arasında Moore'un odaklandığı nokta, fayda ilkesine ilişkin *Utilitarianism*'de yer verilen kanıtlamada yapılan hatalardır.

Moore, mezkûr kanıtlamada Mill'in herhangi bir kimsenin yapabileceği şekilde doğalcı yanılgının sanatsız ve naif bir şeklini sergilediğini iddia eder. Kanıtlamanın yer aldığı pasajda Mill'in, "iyi" kavramını "arzulanır (*desirable*)" anlamında kullandığını ileri süren Moore'a göre buradaki hata o kadar açıktır ki Mill'in bunu görmemesi çok ilginç, hatta inanılmazdır.[19] Burada Mill, "iyi" kavramını "arzulanan (*desired*)" şey ile özdeşleştirmiş, sonrasında da arzu edilen tek şeyin haz olduğunu iddia ederek, "iyi, arzulanan şey yani hazdır." şeklinde bir tanıma ulaşmıştır. Bir başka deyişle "iyi"nin "haz" olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Burada "arzulanır (*desirable*)" kavramının, "görülür (*visible*)" kavramının "görülebilen (*what is able to be seen*)" anlamına geldiği şekilde kullanılmadığı açıktır. Moore'a göre "arzulanır" kavramı basit bir biçimde "arzulanması gereken (*what is ought to be desired*)" ya da "arzu edilmeye değer (*what is deserve to be desired*)" anlamında kullanılmıştır. Tıpkı "tiksindirici (*detestable*)" kavramının sadece "tiksindirici" olmasının yanında ayrıca "tiksinilmesi gereken (*what is ought to be detested*)" anlamına gelebileceği gibi. Burada Moore'a göre Mill, "arzulanır" kavramının müphemliği altında, anlamı oldukça açık olması gereken kavramı gözlerden kaçırmaktadır. Moore'a göre "arzulanır" kavramı, aslında "arzulanması iyi

---

19 Yazının kapsamı ve sınırları açısından burada yer veremediğimiz Mill'in kanıtlamasında yaptığı iddia edilen hatalardan birine ilişkin tartışmadan burada bahsedilmesi gerekir. Çünkü Moore söz konusu eleştirilerini, bu tartışmada taraf olan bir düşünür olarak ileri sürmektedir. Tartışmayı kısaca şu şekilde özetleyebiliriz. Yukarıda da alıntılanan pasajda Mill, hazzın arzulanır (*desirable*) olduğuna ilişkin kanıt ileri sürerken bir analojiden istifade eder. Bu analojiye göre bir şeyin görülür (*visible*) olduğunun kanıtı insanların onu görebilmeleridir; bir şeyin duyulur (*audible*) olduğunun kanıtı insanların onu duyabilmeleridir; bir şeyin arzulanır (*desirable*) olduğunun tek kanıtı da insanların onu arzulamalarıdır. Yorumcular Mill'in bu analojisi hakkında temelde iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup yorumcu bu analojide Mill'in "arzulanır" kavramını bir olgu durumunu ifade edecek şekilde "arzulanma kapasitesine sahip (*what is able to be desired*)" anlamında kullandığını iddia ederken, diğer yorumcular bunun bir değer durumunu ifade edecek şekilde "arzulanması gereken (*what is ought to be desired*)" anlamında kullandığını ileri sürerler. Moore bu tartışmada "arzulanır" kavramının bir değer durumunu ifade edecek şekilde kullanıldığını düşünen yorumcular arasında yer alır. Bu nedenle okuyucu Moore'un eleştirilerini bu bağlam içerisinde yorumlamalıdır. Ayrıca tartışmanın daha çok İngiliz dilindeki kullanımdan kaynaklanması nedeniyle her bir kullanımın parantez içerisinde İngilizcesine yer verilmiştir.

olan (*what is good to desire*)" anlamına gelir. Bu durumda kendi hazcılığını ortaya koyma noktasında, Mill'in attığı ilk adım düpedüz hatalı görünmektedir. Ona göre Mill, "iyi" ve "arzulanan" kavramlarını özdeşleştirerek hazcılığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Bunu yaparken de "arzulanır" kavramının normatif anlamı ile deskriptif anlamını karıştırmıştır. Moore'a göre eğer "arzulanır", "iyi" ile özdeş olsaydı, bu durumda tek bir anlamı olurdu. Fakat Mill bu durumu görmezden gelerek "arzulanan" şeyin zorunlu olarak "iyi" olduğunu ileri sürmektedir. Bir başka deyişle olgusal bir durumu normatif bir kavram olan iyi kavramı ile nitelemektedir. Bu durum da açık bir şekilde "arzulanır" kavramının iki anlamının da yani hem değer ifade eden hem de olgusal anlamının aynı olmasını gerektirir. Moore'a göre eğer bu iki anlamın da aynı oldukları iddia edilirse, burada bir çelişki ortaya çıkar; yok eğer bu anlamların aynı olmadığı iddia edilirse, bu durumda da kanıtlamanın birinci adımı geçersiz olur.[20]

Sonuç olarak Moore, Mill'in kanıtlamasından şöyle bir çıkarım yapar:

(i) "Arzulanan (şey) ile arzulanır (olan şey) özdeştir."

(ii) "İyi ile arzulanır (olan şey) özdeştir."

(iii) "Dolayısıyla iyi ile arzulanan (şey) özdeştir."

Moore'a göre Mill, kanıtlamasının devamında arzulanır olan tek şeyin haz olduğunu söyleyerek, "iyi hazdır." şeklinde bir tanıma ulaşmıştır. Bu hata, iyi kavramını doğal nitelikler açısından tanımlanabilir olan bileşik bir kavram olarak kabul etmesinden kaynaklanmıştır. Buna göre Mill'in iyi tanımı "arzulanır olan şey arzulanırdır." şeklinde bir hal alır ve bu önerme asla etik bir önerme değil, totolojik bir önermedir.

2. DOĞALCI YANILGI SUÇLAMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Moore'a göre Mill'in kanıtlamasında iki temel hata söz konusudur. İlk hata, olgudan değere meşru olmayan bir şekilde yapılan geçiştir. İkinci hata ise tanımlanması mümkün olmayan iyi kavramını tanımlamaya çalışılmasıdır. Moore doğalcı yanılgı suçlamasında daha çok bu ikinci hataya odaklanır. Çünkü asıl hatanın yapıldığı yer burasıdır. İlk hata asıl hataya giden yolu hazırlamıştır. Eleştirmenlerin yorumları da bu minvalde bir seyir izler. Bu anlamda onların asıl cevabını aradıkları soru, Mill'in iyi kavramını tanımlayıp tanımlamadığıdır. Eleş-

[20] Moore, *Principia Ethica*, 67–68.

tirmenlerin bu tavrının bir diğer nedeni de Moore'un ilk hata ile ilgili eleştirisinde haklı olmasıdır. Bu konuda biz de Moore'un ve yorumcuların fikirlerini paylaşıyoruz. Zira ilgili paragrafta Mill, görülür, duyulur ve arzulanır kavramları arasında bir analoji kurarak, "bütün insanlar hazzın peşinden gider dolayısıyla haz iyidir."[21] gibi bir sonuca ulaşmıştır. Burada o, açık bir şekilde olgusal bir durumu normatif bir kavram olan iyi ile nitelemiş ve bunun sonucunda ortaya koyduğu argüman "A, B'dir, bu nedenle A,C'dir." şeklindeki bir yapıya bürünmüştür.[22] Dolayısıyla makalenin bu bölümünde ikinci hata üzerine odaklanacağız.

Mill'in yaptığı ilk hataya kısaca değindikten sonra tartışmanın asıl cereyan ettiği noktayı yani tanımlama sorununu ele almaya başlayabiliriz. Tanımlama probleminde temel sorun "haz, iyidir." önermesinin bir tanımlama ifade edip etmediğidir. Yukarıda ifade edildiği üzere Moore, bu ifadenin bir tanımlama olduğu konusunda ısrar ederken, yorumcuların kahir ekseriyeti bunun bir tanımlama olmadığını ileri sürerler. Bu konudaki yorumcular arasındaki ortak kanaat Moore'un argümanı tam olarak kavrayamadığı, bu nedenle de Mill'in burada yapmak istediği şeyi gözden kaçırdığı şeklindedir. Tartışmaya ilişkin asıl iddiada birleşen yorumcular, bu iddia için ileri sürdükleri gerekçelerde farklılaşırlar. Şimdi sırasıyla bu gerekçeleri ele alalım.

İlk olarak William K. Frankena'nın gerekçesiyle başlayalım. Frankena'ya göre Moore'un temel hatası Mill'in kanıtlamasına yanlış açıdan yaklaşmasıdır. Moore söz konusu kanıtlamayı katı mantıksal kurallar çerçevesinde değerlendirerek hatalı bir yaklaşım benimsemiştir. Çünkü Frankena'ya göre bu tür güçlü olmayan argümanlar katı mantıksal testleri geçemez. Zira bu argümanlar "örtük kıyaslardır (entimem)" ve bu nedenle de örtük önermeler içerirler. Frankena argümanda yer alan örtük önermelerin açık hale getirilmesi durumunda, argümanın mantıksal hata içermeyeceğini, dolayısıyla da geçerli olduğunun ortaya çıkacağını savunur. Bu argümanda örtük önerme, "bütün insanlar tarafından

---

21 Burada argümanın açık hali şu şekilde ifade edilebilir: "Nasıl ki bir şeyin görülmesinin ya da duyulmasının kanıtı bu şeyin insanlar tarafından görülmesi ya da duyulmasıysa, bir şeyin arzulanır olduğunun kanıtı da insanların bu şeyi arzulamalarıdır. İnsanlar iyiyi arzuladıkları gibi hazzı da arzularlar. Dolayısıyla haz iyidir." Mill burada arzu kavramının müphemliğinden istifade ederek biri normatif diğer olgusal olan iki kavram yani iyi ile haz arasında meşru olmayan bir bağ kurmuştur.

22 William Klaas Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind* 48, sy. 192 (1939): 467.

arzulanan şey iyidir." önermesidir. Frankena'nın işaret ettiği bu örtük önerme de kanıta dâhil olduğunda çıkarım form açısından geçerli olur ve şu hale gelir:

(i) "Haz bütün insanlar tarafından arzulanır."

(ii) "Bütün insanlar tarafından arzulanan şey iyidir."

(iii) "Dolayısıyla haz iyidir."

Frankena'ya göre bu önerme de argümana eklendiğinde geriye tek bir sorun kalır ki bu da önermenin doğru olup olmadığıdır.[23] Bu da doğalcı yanılgı eleştirisinin kapsamında olmayan bir tartışmadır. Bu noktada Frankena'nın Mill'in güçlü bir kanıtlama yapma amacında olmadığı şeklindeki tespiti önemlidir. Zira Mill, *Utilitarianism*'in ilk kısımlarında güçlü bir kanıtlama peşinde olmadığını açık bir biçimde belirtmiş, kanıtlamanın yer aldığı pasajdan hemen önce de bu konuda okuyucuyu "nihai amaçlara ilişkin meseleler, kanıt kavramının sıradan anlamında güçlü bir ispata uygun değildir."[24] diyerek tekrar uyarmıştır. Dolayısıyla Mill'in burada yapmaya çalıştığı şey, fayda ilkesi lehinde elde edilebilecek muhtemel en iyi kanıta ulaşmaktır. Bir başka ifadeyle fayda ilkesini henüz benimsememiş kişilere, bu ilkeyi benimsemeleri için makul gerekçeler temin etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Mill'in meseleye dair bu yaklaşımını Tim Mulgan oldukça güzel ifade eder. Ona göre insanların çikolatayı arzulamaları, mantıksal olarak çikolatayı arzulanır yapmaz, fakat insanların çikolatayı arzulamaları çikolatanın arzulanır olduğuna dair tek muhtemel kanıtı ortaya koyar. Dolayısıyla Mulgan'a göre bahse konu olan pasajda Mill benzer bir şeyi yapmaya çalışır.[25] Bununla birlikte Frankena'nın işaret ettiği örtük önermenin de kanıta dâhil edilmesiyle Mill'in çıkarımı form olarak doğru olur. Fakat burada asıl soru hâlâ cevabını bulmuş değildir. Buradaki soru (iii) önermenin bir tanım cümlesi olup olmadığıdır. Mill kanıtlamada, iyi kavramını haz kavramına yüklem yaparak iyi ile haz kavramını nitelemiş midir yoksa iyi ile haz kavramını özdeşleştirerek bir tanımlama mı yapmıştır?

Mill yorumcularından Everett W. Hall, Mill'in doğalcı yanılgı yapmadığına yönelik iddiasını bu yüklem olma meselesi üzerinden gerekçelendirir. Ona göre burada iyi kavramının haz kavramına hamledilmesi ile iki hata gündeme gelir. Bu

23 Frankena, "The Naturalistic Fallacy", 468.

24 Mill, "Utilitarianism", 10: 234.

25 Tim Mulgan, *Understanding Utilitarianism* (U.K.: Acuman Pub., 2007), 22.

hatalar şunlardır: "yüklemleme hatası *(predicative fallacy)*" ve "genişletme hatası *(extensionalist fallacy)*". Yüklemleme hatası, konu ile yüklemin özdeş olarak kabul edilmesinden ortaya çıkar. Mesela, "portakal sarıdır." ifadesinden "portakal sarıdan başka bir şey değildir." ifadesine geçişte ya da "ben memnunum." ifadesinden "ben hazza sahip olmakla aynı şeyim, özdeşim." ifadesine geçişte bu hata ortaya çıkar.[26] Mill'in kanıtlamasını göz önüne aldığımızda kanıtlamasında yüklemleme hatasından söz etmek Hall'a göre mümkün değildir. Çünkü Mill, "haz, iyidir." derken haz ile iyiyi özdeş olarak kabul etmez. Onun kastettiği şey sadece iyi olan birçok şeyin arasında hazzın da yer aldığıdır.[27]

Yüklemleme hatası ile oldukça benzer olan genişletme hatası ise yüklem olan iki ifadenin eşit biçimde genişletilmesi ile ortaya çıkar. Söz gelimi, "A ve B nitelikleri daima iyiliğe eşlik eder." ifadesinden "iyilik sadece A ve B'dir." ifadesine geçiş bu tür bir hatayı içerir. Hall, Moore'un eleştirisinde Mill'in genişletme yanlışı yaptığını iddia etmekten başka bir şey yapmadığını ileri sürer. Ona göre Moore, Mill'i "arzulanır olan her ne olursa olsun arzulanandır." ifadesinden "arzulanırlık ve arzulanan olma aynı şeyi ifade eder." cümlesine geçtiği için suçlamıştır. Hall'a göre Mill gerçekten böyle yapmış olsa bile, argümandaki ifadeler yine bu suçlamayı desteklemez. Çünkü argümandaki ifade basit bir biçimde "arzulanır olan herhangi bir şeyin arzulanan şey olduğunun tek kanıtı bu şeyin arzulanması" olduğunu ifade etmektedir. Bu da "x arzulanırdır." ve " x, arzulanandır." ifadeleri için genişletme yanlışını gündeme getirmez. Çünkü buradan iki yüklemin özdeşliğine giden herhangi bir yol yoktur.[28] Burada bir noktanın altının çizilmesi gerekir. Hall'un bu yorumu Mill'in kanıtlamasının yer aldığı pasaj özelinde doğrudur. Fakat *Utilitarianism*'in geri kalan kısımları ve Mill'in diğer eserleri göz önüne alındığında Mill'in haz ile iyi kavramı arasında bir özdeşlik kurduğundan bahsedilebilir. Zira selefi Bentham açık bir biçimde insanın sadece hazzı arzuladığını ileri sürer. Mill'de bu vurgu Bentham'daki kadar açık olmasa da benzer bir düşüncenin varlığı inkâr edilemezdir. Dolayısıyla eğer konu söz konusu pasaj özelinden çıkarılıp Mill'in genel felsefesi bağlamında tartışılırsa Moore'un doğalcı yanılgı eleştirisinin daha güçlü bir hale geleceği şüphesizdir. Fakat Moore'un söz

---

[26] Everett W. Hall, "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill", *Ethics* 60, sy. 1 (Ekim 1949): 2.
[27] Hall, "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill", 3.
[28] Hall, "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill", 3.

konusu eleştirisini kanıtlamanın yer aldığı pasaj özelinde ileri sürdüğü düşünülürse Hall'un yorumu isabetlidir. Çünkü Mill'in ilgili pasajda yapmaya çalıştığı şey, iyi kavramıyla haz kavramını özdeşleştirmek değil, nitelemektir. Bu düşüncesindeki öncülü ise arzulanan şeyin iyi kavramıyla nitelenebileceğidir. Buna göre Mill, "haz arzulandığı için bir iyidir." şeklinde bir sonuca ulaşmıştır.

"Haz, iyidir." önermesinin bir tanımlama cümlesi olamayacağına ilişkin bir başka gerekçe ise Roger Crisp tarafından ortaya konur. Ona göre bu önerme yapısal olarak "sonuca bağlanmamış problem *(an open question argument)*" olarak bilinen sorunla yüzyüzedir. Bu probleme göre kabul edilebilir bir tanımlama, sonuca bağlanmamış şekilde kalmamalı yani yeni sorulara kapı aralamamalıdır. Söz gelimi, eğer ben üçgeni "düzlemde birbirine doğrusal olmayan üç noktayı birleştiren üç doğru parçasının bileşimidir." şeklinde tanımlarsam, bu tanımlama başarılıdır, çünkü üçgenin gerçekten üç kenardan oluşup oluşmadığına dair bir tartışma anlamsız olacaktır. Çünkü burada yapılan tanımlamanın cevapsız bıraktığı bir husus yoktur.[29] Crisp'in işaret ettiği problem açısından Mill'in "haz, iyidir." önermesini ele aldığımızda, bu önermenin söz konusu testi geçemediği açıktır. Çünkü hazzın iyi olduğu söylendiğinde gündeme, sadece hazzın mı iyi olduğu yoksa haz dışında başka iyilerin olup olmadığı soruları gündeme gelir. Bu durum da söz konusu önermenin bir tanımlama olmadığını tanımlama olsa bile eksik bir tanımlama olduğunu gösterir.

Moore'un Mill'i yanlış yorumlamasına ilişkin ele alacağımız son gerekçe ise Necip Fikri Alican'a aittir. Alican, Moore'un doğalcı yanılgı eleştirisine görülür, duyulur ve arzulanır kavramları arasındaki analojinin sebep olduğunu ileri sürer. Alican'a göre Moore analojideki arzulanır kavramını arzulanan olarak almış ve buradan da "haz, iyidir." şeklinde tanıma ulaşıldığını iddia etmiştir. Fakat Alican, yeterince dikkatli biçimde kanıtlamayı inceleyen bir kimsenin "arzulanır" kavramını "arzulanan" şeklinde düşünmesinin zor olduğunu düşünür. Moore, sonunda İngiliz dilinde "-ible, -able" gibi eklerle biten kelimelerin "kapasite, yetenek, uygunluk" gibi anlamlarla ilgili olduğunu, bu nedenle de "arzulanır" kavramının "arzulanabilir", "arzulanmaya uygun" anlamına geldiğinin düşünülmesi gerektiğini savunur. Alican, yeterince dikkatli bir kimsenin "arzulanır" kavramının "arzulanabilir", "arzulanmaya uygun" anlamına geldiğini düşünece-

29 Crisp, *Mill on Utilitarianism*, 73–74.

ğini söylerken, sırf analojik bir koşullanma nedeniyle bu kavramı farklı bir anlamda düşünmesinin zor olduğunu ifade eder.[30] Alican'ın işaret ettiği gibi analojide kullanılan kavramların fonetik uyumu dikkate alındığında arzulanır kavramının Moore'un anladığı şekilde anlamak çok mümkün olmamasına rağmen, Moore argümanı bu şekilde anlamıştır. Bu yanlış anlama üzerine de meşru olmayan bir çıkarım yaparak Mill'in hazzı iyi kavramıyla tanımladığını iddia etmiştir.

Görüldüğü üzere yorumcular Mill'in tarafında yer alarak onun kanıtlamasında herhangi bir tanımlama girişiminde bulunmadığı konusunda hemfikirdirler. Yorumcuların iddialarına ilişkin ileri sürdükleri gerekçelerin oldukça makul olduğu söylenebilir. Burada yorumlara ilişkin dikkat çeken bir nokta vardır. O da Mill'in kanıtlamasının problemsiz olmadığına yönelik varolan ortak kanaattir. Özellikle Frankena'nın Mill'in kanıtlamasında örtük önermelerin bulunduğu ve bu tür güçlü olmayan argümanların katı mantıksal testlerden geçemeyeceğine dair söylemi, argümanın bu problemli durumunu gözler önüne serer. Fakat yine de yorumculara göre Mill'in kanıtlamasına birçok eleştiri yöneltilebilirse de doğalcı yanılgı suçlaması bu eleştiriler arasında kendisine yer bulamaz. Çünkü Moore'un eleştirisi aslında varolmayan bir tanımlama üzerine kuruludur. Gerçekten de Mill, kanıtlamasında hazzın arzulanırlığını ifade etmek için görülür, duyulur ve arzulanır kavramları arasındaki analojiden yararlanır. Fakat bu analoji problemlidir ve bu durum analojiye dair farklı yorumlara kapı aralar. Analojinin bu durumunun Moore'un kanıtlamayı yanlış yorumlamasına neden olduğu söylenebilir. Özellikle arzulanır kavramının kendisinden önce kullanılan iki kavramla olan fonetik benzerliği arzulanır kavramının normatif mi yoksa deskriptif anlamda mı kullanıldığı konusunda bir karmaşa yaratmaktadır. Bu anlamda kavramlar arasındaki fonetik benzerliğin Moore'u etkilemiş olabileceği şeklindeki Alican'ın yorumuna biz de katılıyoruz. Moore'un ilgili kanıtlamayı yorumunda en problemli olan kısım Mill'in iyi kavramını arzulanır anlamında kullanarak, insan tarafından arzulanan her şeyin iyi olduğu sonucuna ulaştığını ifade ettiği kısımdır. Maalesef Moore doğalcı yanılgı eleştirisini de bu noktadan hareketle ileri sürmüştür. Ortaya çıkan bu sonucun Moore açısından en problemli kısmı, "iyi" kavramının "arzulanan" kavramıyla özdeş olması, "iyi" kavramının "iyi, arzulanan şeydir."

[30] Necip Fikri Alican, *Mill's Principle of Utility: A Defense of John Stuart Mill's Proof* (Amsterdam: Rodopi, 1994), 135.

şeklinde tanımlanmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Moore'un bu yorumunun altında, ilgili pasajdaki analojide "arzulanır" kavramının normatif anlamda kullanıldığına yönelik görüşü yatmaktadır. Gerçekten de eğer Mill, analojide arzuedilir kavramı için normatif anlamı tercih etmiş olsaydı, Moore'un bu eleştirisinin haklı olma ihtimali olabilirdi. Çünkü analojiden açık bir biçimde arzuedilen şeyin ahlâkî olarak iyi olduğu sonucu son derece rahat bir biçimde çıkarsanabilirdi. Fakat Mill, analojide herhangi bir tanımlama yapma amacında olmadığı için bu çıkarımlamayı yapmak, kanıtlamayı yanlış yorumlamaya neden olur. Bu nedenle Hall ve Crisp gibi yorumcular kanıtlamada herhangi bir tanımlama yapılmadığına ilişkin yaklaşımları isabetlidir. Mill, burada "iyi" kavramının arzuedilen şeylerle aynı olduğunu söylememektedir. Onun burada söylemeye çalıştığı şey, "arzu" kavramının iyi olan herhangi bir şey için tek kanıt olduğunu ortaya koymaktır. Bununla birlikte Crisp'in dillendirdiği sonuca bağlanmamış argüman eleştirisi de kanıtlamada bir tanımlama girişimi olmadığını oldukça güzel biçimde ortaya koyar. Onun bu yaklaşımına göre eğer Mill'in amacı bir tanımlama yapmaksa bile hali hazırdaki durumuyla bahse konu olan ifadeler bir tanımlama olarak isimlendirilemez çünkü başka sorulara kapı aralayan ifadeler tanımlama olarak kabul edilemez. Dolayısıyla Moore, Mill'in analojisini yanlış yorumlamış, olmayan bir tanımlama çabasını varmış gibi göstererek haksız bir suçlamayı Mill'e yöneltmiştir. Fakat tekrar ifade etmek gerekir ki analojinin yanlış yorumlanmasında Moore'un bütünüyle suçlu olmadığını ifade etmek entelektüel dürüstlük açısında bizce önemlidir. Zira Mill'in kanıtlamada kullandığı analojinin birçok farklı yoruma kapı araladığı da ifade edilmesi gereken bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

SONUÇ

Faydacı geleneğin en önemli düşünürlerinden olan Mill, selefi ve hocası Bentham'ın fayda ilkesinin nihai ilke olduğu gerekçesiyle kanıtlanamayacağı görüşünü reddederek bir kanıtlama ileri sürmüştür. Temel ahlak eseri olan *Utilitarianism*'in dördüncü bölümünde yer alan bu kanıtlama ahlak felsefesi tarihinde üzerinde birçok tartışmanın yapıldığı bir mecra olmuştur. Mezkûr kanıtlamada Mill'i doğalcı yanılgıya düşmekle itham eden Moore'un bu eleştirisi ahlak felsefesi tarihinde kendisine yer bulabilmiştir. Bu eleştiri temelde iyi kavramının tanımlanamazlığı iddiası üzerine kuruludur. Buna göre sadece bileşik kavramların tanımları mümkündür ve iyi kavramı yapı itibariyle basit bir kavramdır ve bu ne-

denle tanımı yapılamaz. Moore'a göre Mill, kanıtlamasında iyi kavramını arzulanan kavramı ile eşlemiş sonrasında da arzulanan tek şeyin haz olduğunu iddia ederek, "haz, arzulanan şey yani iyidir." şeklinde bir tanıma ulaşmıştır.

Bize göre Moore'un bu eleştirisi haksız bir eleştiridir. Meseleye dair fikir beyan eden yorumcuların büyük çoğunluğu da bu eleştirinin hatalı olduğunu savunurlar. Kanaatimizce Moore'un doğalcı yanılgı eleştirisindeki temel hatası kanıtlamada Mill'in amacını tam olarak kavrayamamak olmuştur. Argümana yönelik bu yanlış yaklaşımı Moore'un, temelde bir tanım cümlesinin taşıması gereken nitelikleri haiz olmayan "haz, iyidir." önermesini tanım cümlesi olarak yorumlamasına neden olmuştur. Hâlbuki eğer Moore, Mill'in argümanını doğru kavrayabilseydi, burada herhangi bir tanımlamanın yapılmadığını, Mill'in amacının bir tanımlama yapmak olmadığını anlayabilirdi. Bununla birlikte önemli bir düşünür olan Moore'a tüm suçu yüklemek de kanaatimizce doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü Moore'un da eleştirisinde haklı olduğu bazı noktalar vardır. Özellikle Mill'in olgudan değere meşru olmayan bir geçiş yaptığını söylerken bize göre tamamen haklıdır. Bununla birlikte argümanda yer alan analojideki problemin Moore'un argümanı yanlış değerlendirmesine neden olduğu söylenebilir. Bu anlamda argümandaki hataların bu ve benzeri yanlış yorumlara kapı araladığı da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

Alican, Necip Fikri. *Mill's Principle of Utility: A Defense of John Stuart Mill's Proof.* Amsterdam: Rodopi, 1994.

Bentham, Jeremy. "An Introduction to Principles of Morals and Legislation". *The Works of Jeremy Bentham* içinde, editör John Bowring, 1: 1-163. New York: Russel&Russel Inc., 1962.

Crisp, Roger. *Mill on Utilitarianism*. New York: Routledge, 1997.

Elmalı, Osman. *George Edward Moore'da Etik.* İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2007.

Frankena, William Klaas. "The Naturalistic Fallacy". *Mind* 48, sy. 192 (1939): 464-77.

Hall, Everett W. "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill". *Ethics* 60, sy. 1 (Ekim 1949): 1–18.

Kılıç, Recep. "G.E. Moore'un Ahlak Felsefesi". *Felsefe Dünyası Dergisi* 1 (Temmuz 1991): 49–52.

Mill, John Stuart. "Utilitarianism". *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör J.M. Robson, 10: 205-259. Canada: University of Toronto Press, 1969.

Moore, George Edward. *Principia Ethica*. New York: Dover Publications, 1958.

Mulgan, Tim. *Understanding Utilitarianism*. U.K.: Acuman Publishing, 2007.

Nutku, Uluğ. "G.E. Moore'un Naturalistçe Yanıltmaca Yanıltmacası". *Felsefe Arkivi Dergisi* 25 (1985): 87–93.

Stephen, Leslie. *The English Utilitarians- Bentham*. New York: Peter-Smith, 1950.

Şeduh, Songül. "G.E. Moore'un Etik Görüşü Üzerine Bir İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2002.

West, Henry. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1161-1180

Edwin Cox ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri
Edwin Cox and His Views of Religious Education

Yusuf Ceylan
Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Professor, Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Izmir, Turkey
yusuf.ceylan@deu.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-1082-4260

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 03 Kasım/November 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1161-1180
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.349135
Atıf/Cite as: Ceylan, Yusuf. "Edwin Cox ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri- Edwin Cox and His Views of Religious Education". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1161-1180. doi: 10.18505/cuid.349135.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Edwin Cox ve Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri

Öz: Bu makalede Edwin Cox'ın din eğitimiyle ilgili görüşleri değerlendirilmiştir. Hayatı ve eserleri ana hatlarıyla tanıtıldıktan sonra din eğitimini eğitimsel temelde nasıl ele aldığı irdelenmiş ve diğer din eğitimcileri ile ortak ve farklı görüşleri incelenmiştir. Cox'un yaşanan sekülerleşme sürecini vurgulayarak inanca dayalı olmayan, dogmatik olmayan bir din eğitimi anlayışını savunması ve din eğitiminin amaçlarını eğitimsel bir temelde yeniden tanımlayarak bu çerçevede belirli pedagojik kriterler belirlemesi dikkat çekicidir. Hristiyanlık öğretimi şeklinde süren din eğitiminin öğrencilerin temel dinî kavramlarının anlamlı şekilde öğrenmesinde etkisiz kaldığını araştırma sonuçlarına dayanarak belirtmektedir. Bununla birlikte o, geleneksel din eğitimini şekillendiren temel varsayımları ve amaçları yeniden gözden geçirmektedir. Din eğitimi ve öğretiminin programdaki yerini koruyabilmesi için eğitimsel bir yaklaşımla din eğitimine yaklaşılması gerektiğini ve hedeflerinin buna göre yeniden oluşturulmasını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edwin Cox, Din Eğitimi, İnanca Dayalı Olmayan Yaklaşım, Sekülerleşme, Din Eğitiminin Amaçları.

Edwin Cox and His Views of Religious Education

Abstract: The present study addresses Edwin Cox's views about religious education. After introducing his life and studies, the article examines how he approached religious education on educational base and what his similar and different views with other religious educationists are. It is remarkable that Cox supports the religious educational understanding not based on belief by highlighting the secularization process and determines specific pedagogical criteria by redefining the aims of religious education on an educational base in the framework of his understanding. By referring the search results, he argues that traditional religious education embraces teaching of doctrines and rituals of Christianity is ineffective for students in learning major religious concepts. In addition, he reasseses fundamental hypothesis and aims shaping the traditional religious education. In order to save religious education's position in the program, he states that religious education needs to be developed with an educational approach and its aims should be reformed.

Keywords: Edwin Cox, Religious Education, Nonconfessional Approach, Secularization, Aims of Religious Education.

SUMMARY

Edwin Cox played an important role in religious education, especially in the transformation of paradigm since 1960s. Cox has been an important and influential figure in this field, as being actively involved in the creation of the day-to-day work on all the components of religious education, and in the conduction of projects and research. Cox, who is so influential in the history of religious education, still continues to be a source of inspiration for new approaches and methods with his views. Cox's views have not been sufficiently discussed in the paradigm shift in religious education in our country. Instead, the ideas of religious educators such as Sheperd, Hull and Grimmitt were made more research topic in the field and their effects in this field were evaluated more. When Cox's works are examined, it will be seen that he is at least as effective as other religious educators in this paradigm shift. It is important to examine his views in terms of understanding of the transformation process in religious education as well as his influence to the new approaches in it. From the terminology of religious education to the programs, from the teachers to the educational aims, to understand and evaluate all the views of Cox, who is an important contributor in ensuring the transition from confessional religious education to educational religious education, will contribute positively to the understanding of the educational concept of educational-based approaches.

Cox argues that religious education based on Christianity is inadequate in terms of today's changing circumstances and points out the need to develop a non-dogmatic understanding of religious education. According to him, religious education approaches aimed at developing beliefs are designed to meet the needs of traditional societies. Since the individuals of modern societies' needs have been changed, the reason for continuing religious education to focus solely on the teaching of the Bible and Church history for Christians is out of date now. Today's individuals are grown in a secular society. The decline in the effect of religion in social life has made it impossible for children to socialize by participating in religious activities, and this has led to a decline in the knowledge and experience of children in religion. Therefore, on the basis of secularization, reli-

gious education must take into account this kind of socialization process of children and should adopt an educational approach accordingly. The emphasis on social change and secularization distinguishes Cox from other contemporary religious educators.

Cox does not see traditional religious education based on faith as educationally sufficient either. To him, religious lessons that are performed in a monotonous manner cannot attract children's attention and interests. Religious lectures have diverged from children's daily experiences, existential problems and social problems, and in this way, they have become unable to take the expected contributions. As a matter of fact, the results of some research have shown that the information taught in these lessons was not remembered and that basic religious concepts were misrepresented. Moreover, due to this kind of teaching style, the children have become less interested in religion and religious lessons.

According to Cox, religious education should be restructured according to the social changes, scientific developments, and educational backgrounds. Moreover, the tension between scientific thought and religious thought necessitates a different view of religion and its teaching. Religious education should take into account the social and cultural world in which children live, and should take their interests, needs and expectations into centres of their educational status. With such an approach, religion and religious education will become meaningful in children’s eyes and will turn into an education that will serve as an auxiliary role in building their existence by answering their questions about the meaning of life. Religious education will thus be based on a justifiable ground in the program with such an educational contribution.

Cox, who is trying to restructure religious education through educational approach, argued that the confusion in the naming of religious education should be clarified and he found it appropriate to call it Religious Education instead of Christian Education. The attempt to establish an educational basis of religious education is reflected both in the nature of religious education and in its purposes. In the educational sense, universally accepted religious education; should develop children's minds and change their perspectives; should be related to the disciplines accepted in the academic world; and the content and material used in

practice should be valuable in terms of contemporary culture and be attracting children's attention.

Cox elaborated on the objectives of religious education in his works and redefined the goals of religious education according to his own educational understandings by analysing the basic objectives and their inadequacies that led to the understanding of religious education based on faith. According to him, objectives must be realistic and achievable. At the same time, there are also priorities and importance in the orders of objectives. The acceptability / utility of the objectives in society, and the value of them for the students and the teachers must be taken into consideration. Although the acquisition of biblical teaching and moral conduct, which is one of the goals of traditional religious education, is accepted as a part of religious education, these can neither be the sole purpose of it nor the purposes of religious education be reduced to them. Religious education has to take non-religious worldviews into account as well as religious ones in society. The aims of religious education, which is determined from a purely religious point of view, are not compatible with the pluralistic and secular society structure of today. There is a similarity between Cox's views on religion, religious education, and religious experience in secular societies and Ninian Smart's views. According to Cox, religious education has an educational value with its potential to respond to children's search for meaning, and this field should base itself on this search. Cox specifically emphasizes the symbolic and subjective nature of the religious language and states that religious education should have a function to facilitate transition from literal thinking to abstract thinking in adolescence.

GİRİŞ

Batı'da 1960'lı yıllardan itibaren inanca dayalı yaklaşımdan (confessional) inanca dayalı olmayan (non-confessional), çoğulcu yaklaşıma geçiş sürecinde din eğitimi ve öğretimi daha ziyade, çocukların gelişimine yapacağı eğitimsel katkı yönüyle ele alınmıştır. Bu süreçte geleneksel din eğitimini şekillendiren teolojik bakış açısının etkisi ve temellendirmenin önemi azalmış, onun yerini eğitimsel perspektif ve temellendirme almıştır. Bu durum yeni geliştirilen din eğitimi modellerine ve programlarına yansıtılmış ve din eğitimin eğitimsel kazanımlarına

daha fazla vurgu yapılmaya başlanmıştır.[1] Bu bağlamda okullardaki din derslerinin hedefleri, yöntemleri ve içeriği bu anlayış çerçevesinde din eğitimcileri tarafından yeniden değerlendirilmeye başlanmıştır.

Söz konusu paradigma değişimi, ülkemizde daha çok İngiliz din eğitimcilerinin görüşleri üzerinden tartışılmıştır. Özellikle de Sheperd[2], Hull ve Grimmitt[3] gibi din eğitimcilerinin fikirleri literatürde daha fazla yer bulmuş ve onların bu konudaki düşünceleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. 1960'lı yıllardan sonra başlayan bu dönüşüm sürecine önemli katkıları olan Harold Loukes, Edwin Cox, Ninian Smart gibi bilim insanlarının görüşleri yeterince tartışılmamıştır.

Zikredilen din eğitimcilerinin görüşlerinin tartışılması, diğerlerinin dışarıda bırakılması din eğitiminin gelişim sürecinin ve yaşanan bu değişimin bütüncül bir şekilde anlaşılmasının, günümüze etkilerinin görülmesinin önünde engel oluşturacağı açıktır. Ayrıca aynı dönemde yaşayan, hatta birlikte çalışan Hull ve Cox[4] gibi din eğitimcilerinin birbirlerine etkileri, din eğitiminde bakış açılarındaki benzerlikler ve farklılıkların bilinmesi ancak diğer din eğitimcilerinin görüşlerinin de bilinip karşılıklı olarak değerlendirilmesiyle mümkündür. Bu yüzden din

---

1 Recep Kaymakcan, *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yay., 2004), 24; Mualla Selçuk, "Din Öğretiminde Yeni Açılımlar", *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yay., 2005), 171-172.

2 John Sheperd 1991, 1997 ve 2004 yıllarında katıldığı sempozyumlarda sunduğu bildirilerle inanca dayalı olmayan yaklaşım hakkındaki görüşlerini paylaşmıştır. Geniş bilgi için bk. John Shepherd, "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)", *I. Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri* (Ankara: DİB. Yay., 1991) 370-378; John Sheperd, "İngiltere'de Din Öğretiminin Kişilik Gelişimine Katkısı", *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyum Bildirileri* (Ankara: AÜİF ve TÖMER Yay., 1997), 84-88; John Sheperd, "Fenomenolojik Bakış Açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Din Eğitimi", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (Ankara: MEB Yay., 2003), 323-335.

3 Hull ve Grimmitt'in görüşleri de 2004 yılında sunduğu bildiriyle tartışılmıştır. Özellikle Grimmitten aldığı ve din eğitimini eğitimsel anlamda kavramsallaştıran dinden öğrenme yaklaşımıyla literatürde etkili olmuştur. John M. Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (Ankara: MEB Yay., 2003), 43-51. Ayrıca Hull'un görüşleri müstakil olarak araştırma konusu yapılmıştır. Recep Kaymakcan, John M. Hull: Bir Din Eğitimcisi, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1, sy. 2 (Nisan 2003): 125-148.

4 Cox ve Hull Birmingham'da din eğitimiyle ilgili çalışmalarda birlikte görev yapmışlardır. Dennis Bates, "John Hull: A Critical Appreciation", *in Education, Religion and Society*, ed. Denis Bates et al (London: Routledge, 2006), 7.

eğitiminin tarihsel sürecinde etkili olmuş diğer din eğitimcilerinin de araştırma konusu yapılma ihtiyacı bulunmaktadır.

Din eğitiminin inanca dayalı yaklaşımdan/dogmatik inanca dayalı olmayan, çoğulcu/dogmatik olmayan bir yaklaşıma evrilmesinde etkili olmuş, din eğitiminin eğitimsel anlamda yeniden temellendirilmesinde önemli rol üstlenmiş Edwin Cox'un görüşleri dile getirilen temelde önem arz etmektedir.

1. HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

9 Nisan 1916 yılında İngiltere'nin Gloucestershire şehrinin Kingscoat kasabasında dünyaya gelen Edwin Cox çiftçi bir aileye mensuptur. Sekiz yaşına geldiğinde ailesi ile birlikte Kent'e taşındı. Orada Maidstone Grammar okulunda ortaöğretimini tamamladı. Lisans düzeyindeki eğitimini üstün bir başarıyla tamamladıktan sonra Londra Üniversitesi King Kolej'de teoloji ile ilgili araştırmalarına devam etti. Cox, 1940 yılında evlendi. Üniversite çalışmalarını tamamladıktan sonra bir süre İngiltere Kilisesi tarafından papaz yardımcısı olarak atandığı Kuzey Harrow da görev yaptı.[5]

1946'da St. David's Kolej'in Teoloji bölümünde öğretim görevlisi oldu. 1950 yılında Gloucestershire'e geri dönerek bazı üniversitelerin İlahiyat bölümlerinde dersler verdi. 1953 ile 1962 yılları arasında Londra'da Highgate Okulunda öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1962 yılında Birmingham Üniversitesi Eğitim bölümünde öğretim üyeliği görevine başladı. Burada 5 yıl süreyle görev yapan Cox, özellikle bu üniversitede verdiği dersler ve bilimsel yayınları ile ün kazandı. 1967 yılında Londra Üniversitesi Eğitim Fakültesinde öğretim üyesi kadrosuna geçti. Normal bir emeklilik hayatı yaşamayan Cox, hayatının geri kalanında da fakültede öğrencilerinin araştırmalarına danışmanlık yapmaya ve Warwick Üniversitesinde ek dersler vermeye devam etmiştir. 1970'li yılların başında dünyanın farklı üniversitelerinde seminerler vererek uluslararası bir üne kavuşan Cox, 21 Ocak 1991 tarihinde vefat etmiştir.[6]

Edwin Cox, İngiltere'de din eğitimi alanında öncü isimler arasında yer almıştır. Yaşadığı yıllarda özellikle de Londra ve Birmingham üniversitelerinde

[5] Obituaries, *British Journal of Religious Education*, 14, no.1, (1991): 4.
[6] Obituaries, 4-5.

öğretim üyeliği yaparken bu sahanın etkili ve önemli bir figürü olmuştur. Din eğitiminin eğitim sistemi içerisindeki konumu ve statüsü ile ilgili gündemin oluşturulmasında, kampanyaların düzenlenmesinde, projelerin geliştirilmesinde, raporların hazırlanmasında ve araştırmaların yapılmasında aktif bir rol üstlenmiştir.[7] Loukes'dan farklı olarak din eğitimini eğitimsel gerekçeden hareketle ve sekülerleşme[8] temelinde yeniden temellendirmeye çalışan Cox, bir taraftan din eğitimiyle ilgili önceden yapılan araştırmaları değerlendirmiş bir taraftan da özgün çalışamalarla din eğitimiyle çocukların dinî duygu ve düşünceleri arasında bağ kurulmasına öncülük etmiştir. Din eğitimcilerinin felsefe, psikoloji, sosyoloji ve teolojiden alınan bilgilerle mesleklerine dair bakış açıları arasında nasıl bağ kuracaklarını anlamalarına da önemli ölçüde katkı sağlamıştır.[9]

2. ESERLERİ

2. 1. Kitapları ve Kitap Bölümleri

Cox'ın din eğitimiyle özellikle yeni yaklaşımlarda etkisini hissettiren çok sayıda yayını bulunmaktadır.

Cox, Edwin. *Changing Aims in Religious Education* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

Cox, Edwin. *Sixth Form Religion* (London: SCM Press, 1967).

Cox, Edwin. *This Elusive Jesus: The Problem Of Gospel Teaching* (London: Marshalls Educational, 1975).

Cox, Edwin. *What it Means to be Agnostic* (London: EARO, 1977).

Cox, Edwin and Cairns, Josephine M. *Reforming Religious Education: The Religious Clauses of the 1988 Education Reform Act* (London: Kogan and Page, 1989).

Cox, Edwin. *Problems and Possibilities for Religious Education* (London: Hodderand Stoughton, 1983).

Cox, Edwin. *The Bible in Religious Education, New Movements in Religious Education*, ed. Ninian Smart and Donald Horder (London: Temple Smith Pub. 1975).

7 J.E. Greer, "Edwin Cox and Religious Education", *British Journal of Religious Education* 8, no.1, (1985): 13.
8 Robert Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality* (London: Falmer Press, 2004), 6.
9 Greer, *Edwin Cox*, 13.

Cox, Edwin. *Religious Education, in Butcher, H. J. and Pont, H. B. Educational Research in Britain 2*, (London:University of London Press, 1970).

2.2. Makaleleri

Cox, Edwin. "The Aim of Religious Education", *Religion in Education* 22, no. 3 (1955): 91-94.

Cox, Edwin. "The Strategy of Bible Teaching", *Religion in Education*" 23, no. 3 (1956): 96-100.

Cox, Edwin. "An Approach Through Science", Learning for Living 2, no. 3 (1963): 2-14.

Cox, Edwin. "Trends in Religious Education", *Educational Review* 16, no. 3 (1964): 175-186.

Cox, Edwin. "The Sixth Former's God", *Learning for Living* 4, no. 3 (1965): 9-11.

Cox, Edwin. "Honest to Goldman: an Assessment", *Religious Education* 63, no. 6 (1968): 424-428.

Cox, Edwin. "What are the assumptions", *Learning for Living* 10, no. 1 (1970):11-13.

Cox, Edwin, "NOP and the BHA", *Learning for Living* 9, no. 1(1969): 24-26.

Cox, Edwin. "Educational Religious Education", *Learning for Living*10, no. 4 (1971): 3-5.

Cox, Edwin. "Religious Education in Newfoundland", *Learning for Living* 12, no. 5 (1973): 30-32.

Cox, Edwin. "Principles Behind Syllabus Making", *Learning for Living* 14, no. 4 (1975): 132-133.

Cox, Edwin. "Does it do as it says?", *Learning for Living* 15, no. 4 (1976): 125-126.

Cox, Edwin. "The Moral Stance of the Teacher", *Journal Of Moral Education* 11, no. 2 (1982): 75-81.

Cox, Edwin. "Understanding Religion and Religious Understanding", *British Journal of Religious Education* 6, no. 1 (1983): 3-13.

Cox, Edwin. "Unfinished Agenda: A Comment on the Special JME Issue on the Relationship of ME and RE", *Journal of Moral Education* 12, no. 3 (1983): 149-156.

Cox, Edwin. "A. R. Rodger. Education and Faith in an Open Society", *Religious Studies* 19, no. 4 (1983): 564-565.

Cox, Edwin. "Explicit and Implicit Moral Education", *Journal of Moral Education* 17, no. 2 (1988): 92-97.

Cox, Edwin. "The Relation Between Beliefs and Values", *Religious Education* 82, no. 1 (1987): 5-19.

Cox, Edwin and Skinner, Martin. "Multi-Faith Religious Education in Church Primary Schools", *British Journal of Religious Education* 12, no. 2 (1990): 102-109.

Wright, Derek and Cox, Edwin. "A Study of the Relationship Between Moral Judgment and Religious Belief in a Sample of English Adolescents", *The Journal of Social Psychology* 72, no. 1 (1967): 135-144.

Wright, Derek and Cox, Edwin. "Changes in Moral Belief among Sixth-form Boys and Girls over a Seven-Year Period in relation to Religious Belief, Age and Sex Difference", *British Journal of Clinical Psychology* 10, no. 4 (1971): 332–341.

3. DİN EĞİTİMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Edwin Cox, din eğitimini eğitimsel bir çerçevede yeniden temellendirmek istemiştir. Onun ilk yayınları arasında yer alan Eğitimsel Din Eğitimi (Educational Religious Education) adlı makalesinde de ifade ettiği üzere, okulda yer alan her ders; programdaki varlığının gerekçesini, eğitimsel anlamda yapacağı katkı çerçevesinde ispat etmek zorundadır. Aynı şekilde din eğitimi de programdaki yerini korumak için eğitimsel açından gerekli olduğunu veya yapacağı eğitsel katkıyı açıklamak zorundadır.[10] Cox, din eğitiminin eğitimsel açıdan niçin yeniden temellendirilmesi gerektiği konusundaki fikirlerini de inanca dayalı din eğitimi yaklaşımdan kaynaklanan problemlere, bilimsel gelişmelere, toplumsal değişimlere, teolojik ve dinî düşüncedeki yeni yorumlara, çocukların dinî düşünce ve tasav-

10 Edwin Cox, "Educational Religious Education", *Learning for Living* 10, no. 4, (1971): 3.

vurları ile ilgili araştırmalara dayandırmaktadır.[11] Aynı zamanda o, eğitim anlayışına dayalı olarak din eğitiminin herkes tarafından kabul edilebilirliğini ve geçerliliğini sağlayacak kriterleri, hedefleri ve din eğitiminin günümüz insanına verebileceği kazanımların neler olacağını belirlemeye çalışmıştır.

Cox, Hristiyanlık öğretimini esas alan din eğitimini yeterli bulmamakta ve inanca dayalı olmayan/dogmatik olmayan bir din eğitimi anlayışına geçilmesini gerekli görmektedir. Onu inanca dayalı yaklaşımın bütünüyle dışında görmeyenlerin yanında Goldman gibi yeni inanca dayalı yaklaşımın (neo-confessionalism) içerisinde değerlendirenler de olmuştur.[12] Bununla birlikte Cox inanca dayalı yaklaşımdan bütünüyle farklı bir din eğitimi anlayışı geliştirilmesinin gerektiğini açıkça dile getirmekte ve dini düşünce ve tutuma dair araştırmaların din eğitiminin doğası ve amaçları üzerinde beklenen etkiyi göstermediğini, nitekim Hyde'in ve Goldman'ın dinî düşünce ve tutumlarla ilgili yaptığı araştırmaların, din eğitiminin doğasını ve amaçları üzerinde doğrundan etkili olması gerekirken bunun gerçekleşmediğini ifade etmektedir.[13] Eğer bu araştırmalar ışığında din eğitiminin doğası ve amaçları değiştirilmezse bu araştırmaların sonuçları inanca dayalı din eğitimi anlayışını uygulamak açısından sadece yeni yöntemlerin eski amaçları gerçekleştirmek için kullanılmasıyla sonuçlanır. Cox'ın din eğitimini eğitimsel temelde yeniden inşa etmek istemesi, bu amacının arka planında inanca dayalı anlayışı değiştirme arzusu taşıdığı şeklinde yorumlanabilir.

Hristiyanlık öğretimini temellendiren toplumsal gerekçelerin, geleneksel toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olduğunu ileri süren Cox, artık günümüzün değişen koşullarında söz konusu gerekçelerin geçerliliğini kaybetmeye başladığını ve din eğitiminin modern ve seküler toplum açısından yeterli olamadığını ifade etmektedir. Hristiyanlık öğretimi şeklinde anlaşılan geleneksel din eğitimi yaklaşımında içerik daha çok İncil ve kilise tarihinden oluşmaktaydı. Her çocuğun Hristiyan bir aileden geldiği ve dini öğrenme konusunda istekli olduğu kabul edilmekteydi. Aynı zamanda inanç geliştirme hedefi olan, öğretilen dinî içeriğin olduğu gibi kabul edilmesine dayanan bu eğitim şekli, doktriner bir ka-

11 Edwin Cox and Josephine M. Cairns, *Reforming Religious Education: The Religious Clauses of The1988 Education Reform Act* (London: Kogan Page, 1989), 14-21.

12 Jackson, *Rethinking Religious Education*, 32.

13 Edwin Cox, *Problems and Possibilities for Religious Education* (London: Hodderand Stoughton, 1983), 16.

rakterde olduğu için günümüzde beyin yıkama ve duygusal koşullandırma/aşılama diye nitelenmekte ve çağdaş eğitim anlayışı içerisinde kabul görmemektedir. Geleneksel toplumun dünya görüşüyle uyumlu olan dinî dünya görüşünde, dinî yorumlar ve teolojik kabullerle ilgili varsayımlar açısından bakıldığında din, doğruluğu sorgulanmadan kabul edilmesi gereken bilgi koleksiyonu, din eğitimi ise bunun aktarımı şeklinde görülmüştür. Sadece dinî bilginin aktarımı çocukların ahlakî gelişimi açısından da yeterli sayılmıştır. Çocukların dinî hikâyelere vereceği tepkileri dikkate almak bir yana her yaştaki çocuğun dini aynı şekilde öğrendiği kabulünden hareketle bir Hristiyanlık öğretimi yapılmıştır.[14]

Hristiyanlık öğretiminde aktarılan dinî yorumların bütünüyle doğru kabul edilmesi gerektiği düşüncesi ile bilimsel dünya görüşü arasında bir çatışma ortaya çıkmıştır. Yaratılışa, maddeye dair dinî açıklamaların yanında astronomi, fizik, antropoloji ve biyoloji gibi disiplinlerin çeşitli konulardaki bilimsel açıklamalarının okullarda yer bulmaya başlaması dinî dünya görüşü ile bilimsel dünya görüşü arasında karşıtlık oluşturmuştur.[15] Söz konusu bilimsel dünya görüşünün yaygınlaşmasıyla bilimsel yöntemler ve bulgular doğrunun yegane ölçütü sayılmaya başlamış ve metafizik düşüncenin önemini yitirmesine, sebep sonuç ilişkisinin mucizenin olabilirliğine dair anlayışın etkisizleştirilmesine yol açmıştır.[16] Bu hem dini dünya görüşünü hem de okuldaki din eğitimini ve din eğitimcilerin konumunu sorgulanır kılan ve belli ölçüde gözden düşmesine yol açan bir süreçtir.

Cox, Hristiyanlık öğretimini, öğrenme durumları açısından barındırdığı birtakım problemlerden ötürü de eleştirmektedir. Çocukların ilgisini çekmede yaşanan güçlükler ve diğer branş öğretmenlerinin takdirini kazanamama dile getirdiği başlıca olumsuzluklar arasındadır. Yapılan araştırmalar din derslerinde öğretilen bilgilerinin çok azının hatırlanabildiğini; hatırda kalanların ise yanlış şekilde ifade edildiğini göstermektedir. Aynı zamanda öğretim tarzına bağlı sebeplerle bu derslerin dine karşı var olan ilgi ve duyarlılıkların azalmasına yol açabileceğini araştırma sonuçları göstermiştir.[17]

---

14 Edwin Cox, *Changing Aims in Religious Education* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 16-18; Edwin Cox, *Sixty Form Religion* (London: SCM Press, 1967), 13.

15 Cox, *Educational Religious Education*, 4.

16 Cox, *Changing Aims*, 26.

17 Cox, Problems and Possibilities, 13-14.

Öğrenciler okullarda edindiği dinî bilgilerle ile ihtiyaçları, beklentileri ve kültürel değerler arasında bağ kuramamaktadırlar. Çocukların dikkatini çekmekten ve ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir din eğitiminin, onların bakış açısını ve davranışlarını değiştirmede etkisiz kalması pek tabiidir. Din eğitimi, çocukların varoluşsal temel sorunlarının çözümünde öğretim sürecinde gereken yardımı ve katkıyı sunmaktan uzaktır. Cox'a göre din derslerinin içeriği çocukların gündelik deneyimlerinden, bireysel ilgi ve problemlerinden gittikçe uzaklaşmış ve bireysel sorularına cevap veremez hale gelmiştir.[18] Bu nedenle din eğitimi çocukların yaşadıkları problemlere odaklanmalı, din onların seviyesi ve gözüyle öğretim konusu yapmalıdır. Ancak böyle bir yaklaşımla din ve din eğitimi çocuklar açısından anlamlı hale gelecek ve hayatın anlamına dair sorularına cevap vererek varoluşlarının inşasında yardımcı rol üstlenecek bir eğitime dönüşecektir.

Cox'ın din eğitimiyle ilgili ele aldığı sorunların geleneksel din öğretiminden kaynaklanan boyutu olduğu kadar, yaşanan toplumsal değişmelerin de önemli bir etkisi vardır. Cox'a göre yaşanan sosyo-kültürel dönüşümden kaynaklanan problemler ve bilimsel gelişme ile geleneksel dinî düşünce arasında oluşan gerilim dini ve onun öğretimini farklı bir bakış açısıyla ele almayı zorunlu kılmaktadır.[19] Din eğitimi hem toplumsal, kültürel bağlamı gözeten hem de bireysel talep ve beklentilere karşılık veren bir yapıya kavuşturulmalıdır. Cox böyle bir arayışla çocukların içerisinde yetiştiği sosyal hayatı, dinî yaşayışı ve bunlara etki eden diğer faktörleri analiz ederek din eğitimi açısından sonuçlarını değerlendirir.

Yaşan toplumsal değişmeyi hemen hemen bütün eserlerinde ele alan Cox, diğer din eğitimcilerden farklı olarak sekülerleşme sürecini daha fazla vurgulamaktadır.[20] Ona göre sekülerleşme ile birlikte Hristiyanlığın geleneksel formunun bireylerin düşünce ve değerleri üzerindeki etkisi azalmaya başlamıştır. Toplu ibadetlere katılma oranında düşüş meydana gelmiş, dinî uygulamalar günlük yaşamda daha az görünür hale gelmiştir. Bu durum çocuklarda dinî kavram, fikir ve uygulamalarla ilgili bilgi ve tecrübe eksikliğine yol açmıştır. Dolayısıyla hem din derslerinin içeriğinin hem de öğretmenlerin çocukların dinî düşünce ve ta-

18 Cox and Cairns, *Reforming Religious Education*, 14-15.

19 Cox, *Educational Religious Education*, 4.

20 Jackson, *Rethinking Religious Education*, 6.

savvurlarına etki eden söz konusu faktörleri dikkate alması eğitimsel açıdan bir zorunluluk haline gelmiştir.[21]

Çağdaşları arasında Cox'ı öne çıkaran diğer bir yönü de bilimsel gelişmeye ve bunun din eğitimiyle ilişkisine atfettiği önemdir. Özellikle çocukların dinî gelişimlerine odaklanan Harms ve Goldman'ın araştırmalarının sonuçlarını din eğitimi açısından detaylı bir şekilde değerlendirmiştir. Örneğin, çocukların dinî gelişim düzeyleri ve özellikleri göz önüne alındığında somut düşünme özellikleri gösteren çocuklar dinî hikâyeleri literal anlamlandırmaktadırlar. Bu yüzden din dersi öğretmenlerinin dinî hikâyeyle vermek istedikleri mesajlar çoğu zaman çocuklar tarafından yanlış kavranabilmektedir. Ayrıca ergenlik döneminde çocuklukta edinilen dinî bilgi sorgulanmakta, daha önce edinilen literal anlam çocukça bulunmakta ve dine karşı olumsuz tutum geliştirilmesine sebep olmaktadır. Din eğitimi çocukların bu özelliklerini dikkate almalı, öğretmenler dinî hikâyeleri seçmeci bir yaklaşımla ve kazandırılmak istenen duygu ya da davranışa uygun anlamı vurgulayacak şekilde öğretim konusu yapmalıdırlar.[22] Gelişim dönemleri dikkate alındığında din eğitimi çocukların realist aşamadan bireysel aşamaya geçişini kendine görev edinmeli, literal anlamadan soyut anlamaya geçişi sağlayacak bir strateji izlemelidir.[23]

Eğitimsel temelde din eğitimini yeniden kurgulayan Cox, din eğitiminin adlandırılmasındaki karışıklığın ortadan kalkması gerektiğini savunmuş ve Hristiyan Eğitimi yerine din eğitimi demeyi tercih etmiştir. Onun bu adlandırmada eğitim kavramını vurgulamış olması, din eğitiminde dinî öğretimden çok eğitimsel bakış açısını hâkim kılmak istemesiyle ilgilidir.[24] Din eğitiminin eğitimsel olarak temellendirilmesi teşebbüsü hem din eğitiminin doğasına hem de amaçlarına yansımış durumdadır. Bu bağlamda o, din eğitiminin eğitimsel kriterlerini belirlemeye çalışmıştır. Eğitimsel anlamda evrensel olarak kabul görecek din eğitimi:

1. Çocukların zihnini geliştirmeli ve bakış açılarını değiştirmelidir.
2. Akademik dünyada kabul edilmiş disiplinlerle ilişkili hale gelmelidir.

---

21 Cox, *Changing Aims*, 21-23.
22 Cox, *Changing Aims*, 51; Cox, *Problems and Possibilities*, 15.
23 Cox, *Changing Aims*, 37.
24 Greer, *Edwin Cox*, 16.

3. Uygulama boyutunda, kullanılan içerik ve materyal günümüz kültürü açısından değerli ve çocukların ilgisini çekecek mahiyette olmalıdır.[25]

Cox'ın bu ilkelerini işe koşulması halinde din eğitimi hem günümüz kültürü ve sosyal bağlamı ile ilişkilendirilerek anlamlı hale gelecek ve çocukların ilgi ve merakını harekete geçirerek eğitimsel olarak çocukların zihinlerinin dönüşümünü sağlayacaktır. Din öğretiminin bilişsel içeriği de akademik dünyadaki ilgili disiplinlerinin süzgecinden geçilerek eğitimsel amaçlar çerçevesinde yeniden değerlendirmeye tabi tutulmuş olacaktır. Böylece din eğitimi çocukların hem kendi inançlarını açığa kavuşturmalarına hem de diğer insanların inanç ve değerlerini anlamalarına fırsat vermiş olacaktır.[26] Zaten Cox din eğitiminin, çocukların içinde yaşadığı kültüre ve insanların davranış ve değerlerine dinin katkısının ve inancın etkisinin görülmesini sağladığı ölçüde önemli olduğunu kabul eder ve eğitimsel anlamda değerinin de ancak böyle ortaya çıkacağına inanır.[27]

Cox'a göre din eğitimi aşağıdaki ilkeleri karşılar hale geldiği zaman eğitimsel geçerliliğine ulaşmış olur. Din eğitimi:

1. Çocukların farklı gelişim aşamalarındaki anlayışlarıyla ilişkilendirilmelidir.
2. Çocukların hayatlarında daha anlamlı ve önemli buldukları konularla ilgili hale gelmelidir.
3. Çocukların içinde yaşadığı sosyal ve kültürel çevreyi ve insanları daha iyi anlamalarına fırsat vermelidir.
4. Kadın ve erkeklerin anlam arayışlarıyla ilgili düşünce ve tutumlarıyla ilgili bilgi vermelidir.
5. İster dinsel olsun isterse din dışı çocukların içinde yaşadığı kültürü etkileyen ve şekillendiren inanç yapılarını veya yaşam tarzlarını tanıtmalıdır.

---

25 Cox, *Problems and Possibilities*, 130.

26 Lynne Broadbent, "A Rationale for Religious Education", in *Issues İn Religiou Education*", ed. Lynne Broadbent and Alan Brown (London: RoutledgeFalmer, 2002), 17.

27 Greer, *Edwin Cox*, 16.

6. İnananların kendi dinî kabullerini ve doğrularını içeren inanç sistemleriyle ilgili olmalıdır.
7. Çocukların inanç sistemleri ve bunların bireysel ve toplumsal değerlere etkisi hakkında düşünme ve ayırt etme becerilerini geliştirmelidir.
8. Çocukların tutarlı ve bilinçli bir inanç vasıtasıyla kendi yaşamlarıyla ilgili problemlere göre hareket etmelerine imkân vermelidir.[28]

Cox'ın, din eğitiminin amaçları hakkında yazdığı kitabı din eğitiminin klasikleri arasında sayılmaktadır. O, gerek bu kitabında gerekse diğer makalelerinde din eğitiminin hedeflerini detaylı bir şekilde ele almış ve inanca dayalı din eğitimi anlayışına kaynaklık eden temel hedefleri ve bunların yetersizliğini analiz ederek kendi eğitim anlayışına göre din eğitimin hedeflerini yeniden tanımlamaya çalışmıştır. Ona göre amaçlar gerçekçi ve ulaşılabilir olmalıdır. Aynı zamanda amaçlarda öncelik ve önem sırası da vardır.[29] Amaçların toplum tarafından kabul edilebilirliği/faydalılığı, öğrenciler ve öğretmenler için değeri göz önünde bulundurulmalıdır. Din öğretiminin hedefleri, öğrencilerin okul dışındaki hayatlarıyla ve pratik olanla ilişkisi bakımından değerlendirilmezse öğretim durumlarında ele alınan konular sadece entelektüel bir egzersize dönüşür. Konuların bazısı akademik ilgisi olan öğrencilere çekici gelse de diğer birçok öğrencinin ilgisini ve dikkatini çekmez ve kalıcı bir öğrenme meydana gelmez.[30]

Din eğitiminin hâlihazırdaki amaçlarını İncil öğretimi, ahlâk öğretimi ve Hristiyanlığa çevirme başlıkları altında inceleyen Cox'a göre söz konusu amaçlar kendi başlarına yeterli olamazlar. Her ne kadar İncilin öğretimi ve ahlâki davranışların kazandırılması din eğitimi ve öğretiminin bir parçası kabul edilse de bunlar yegâne amaç haline getirilemez veya din eğitiminin amaçları sadece bunlara indirgenemez.[31] Seküler bir toplumun ihtiyacını karşılaması beklenen din eğitiminin hedefleri sadece dinî bakış açısıyla sınırlı kalamaz. Din eğitimi toplumda dinî olan kadar dinî olmayan dünya görüşlerini de hesaba katmak zorundadır. Sırf dinî bir bakış açısıyla belirlenen din eğitiminin amaçları günümüzün çoğulcu ve seküler toplum yapısıyla uyumlu olmaz. Cox'ın seküler toplumlarda

---

28 Cox, *Problems and Possibilities*, 135-135.
29 Cox, *Changing Aims*, 53-54; Cox, *Educational Religious Education*, 4.
30 Cox, *Educational Religious Education*, 4.
31 Cox, *Changing Aims*, 53-54.

din, din eğitimi ve dini tecrübeye dair görüşleriyle Ninian Smart'ın görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.[32]

Cox, açık bir eğitimi benimsemesi gerektiğini ve çocuk merkezli bir yapıya sahip olmasını savunmuştur. Bu anlamda ona göre, din eğitiminin amacı, çocuklara hayatın dinî görünümü ile ilgili bilgi verip onların inanç konusunda özgür bir şekilde seçim yapmasına ve bunları ifade etmesine izin vermektir. Aynı zamanda din eğitimi çocukların okuldan sonraki hayatlarında din hakkında derinlemesine düşünebilme becerisinin gelişimini hedeflemelidir. Din eğitimi yoluyla verilen dinî bilgi çocukların her türlü anlam arayışına ilişkin sorunlarına cevap vermeyi, onların dinî ve ahlakî problemlerine çözüm üretmelerini sağlayacak kazanımları içermelidir. [33] Bu yönüyle Cox, Smart'ta olduğu din eğitiminin bilgi anlayışında sadece ayaklı kütüphane yetiştiren bir anlayışı reddetmektedir.[34]

Cox, din alanında eğitimli olan kişi, din hakkında birtakım bilgiler kazanmakla birlikte asıl amacın anlama ve eleştirel düşünme kapasitesinin gelişiminin olduğuna dikkat çekmektedir. Bu açıdan öğrencilere daha çok dinî malumatın verilmesinin eğitimsel anlamda geçerliliği ortadan kalkmaktadır. Din eğitimi öğrencilere din adına her türlü bilgiyi aktarmayacak, sadece düşünmesini sağlayacak ve ihtiyaç duyduğu kadar bilgi verecektir. Böylece din eğitimi dinin bireylerin hayatlarındaki ve toplum düzenindeki yeri ve işlevini kavrama konusundaki hedefini gerçekleştirmiş olacaktır.[35]

Cox, geleneksel din eğitiminin Hristiyanlığa çevirme hedefinin günümüz eğitim anlayışıyla uyumlu olmadığını kabul etmektedir. Ona göre bu tür bir din eğitimi, doktriner bir karaktere sahip olduğu için duygusal olarak beyin yıkama ve aşılama işlevine sahiptir ve bu yüzden eğitimsel anlamda geçerli değildir.[36] Bu arada Cox din dersi öğretmenin rolüne vurgu yapar ve papazla arasındaki farka işaret eder. Seküler bir toplumda din dersi öğretmenlerinin kendi dinî görüşlerini öğrencilerle paylaşmak zorunda olmadığı söyleyen Cox, onların sınıfta papazlar gibi avengelist bir rol üstlenemeyeceğini savunur. Sınıfta dinî bir otorite olmaktan ziyade pedagojik anlamda rehber konumunda olan öğretmen çocukların ken-

32 Ninian Smart, *Secular Education and Logic Of Religion* (London: Faber and Faber, 1967), 105.

33 Cox, *Changing Aims*, 67-68.

34 Cox, *Problems and Possibilities*, 66.

35 Cox, *Problems and Possibilities*, 119- 120.

36 Cox, *Changing Aims*, 63.

di inanç ve değerlerinin oluşturmalarında aktif rol almalarını sağlayacak bir şekilde karar alma süreçlerine yardımcı olur.[37]

Cox'a göre diğer alanlara göre dinin öğretim konusu yapılmasındaki zorluk büyük oranda dinin doğasından kaynaklanmaktadır. Onun eğitim anlayışı ile dini ele alış arasında önemli bir bağ söz konusudur. Ona göre din aktarılması gereken doğruluğu önceden kabul edilmiş varsayımlar koleksiyonu değil hayatın gizemine karşı hayati tepkidir. Cox, dini, yaratmanın gizemine karşı bireysel tepki ve bu belirsizlikten doğan problemlere büyük oranda sembolik ve metaforik olarak verilen cevaplar şeklinde görür.[38] Ona göre din varoluşunun amacı ve anlamı konusundaki beşeri bir tecrübedir.[39] Din tanımlarına dikkat edildiğinde Cox'ın din eğitiminin amaçları bağlamında anlama ve tecrübeye odaklandığı görülmektedir. Aynı zamanda din eğitimi çocukların anlam arayışına cevap verme potansiyeli ile eğitimsel bir değere sahiptir ve bu alan kendisini bunun üzerine temellendirmelidir. Cox, din dilinin sembolik ve subjektif doğasını özellikle vurgulayarak din eğitiminin ergenlik döneminde literal düşünmeden soyut düşünmeye geçişi kolaylaştıracak bir işleve sahip olması gerektiğini ifade etmektedir.[40]

SONUÇ

Edwin Cox, din eğitiminin eğitimsel açıdan temellendirilmesinde aktif rol oynayan, öncü isimler arasındadır. Ona göre; çocukların ilgi ve isteklerini karşılamaktan uzak, hayatlarıyla ilişki kuramayan ve problemlerini çözmede yetersiz kalan inanca dayalı din eğitimi yaklaşımının yerini artık eğitimsel temelden hareket eden, öğrenen merkezli yaklaşım almalıdır. Eğitim insanların potansiyellerini geliştirme ve karşılaştığı problemleri çözerek çevreye uyum sağlama etkinliği olarak düşünüldüğünde din eğitimi çocukların manevi/ruhsal potansiyelini geliştirdiği, çok kültürlü bir ortamda karşılaştığı ahlakî ve dinî problemlere çözüm ürettiği zaman eğitimsel anlamda kendisinden beklenen işlevi yerine getirmiş olacaktır.

37 Greer, *Edwin Cox*, 16; Cox, *Changing Aims*, 62.
38 Cox, *Changing Aims*, 7-8.
39 Cox, *Changing Aims*, 23-24.
40 Edwin Cox, "Trends İn Religious Education", *Educational Review* 16, no.3, (1964): 185.

Cox, Hull ve Grimmit gibi din eğitimcileri ile inanca dayalı yaklaşımın seküler ve çoğulcu toplumlara uygun olmadığı görüşünü paylaşmaktadır. Yine onlar gibi geleneksel din eğitiminin amaçlarına yön veren temel varsayımları yeterli bulmayarak eleştirmiş ve din eğitiminin hedeflerini eğitimsel bir bakış açısıyla yeniden oluşturmaya çalışmıştır. Din eğitiminin neredeyse bütün bileşenlerini eğitim üzerinde temellendiren Cox, yaşadığı dönemde din eğitimiyle ilgili karar alma süreçlerinde etkin rol oynadığı gibi görüşleriyle güncel bazı teorik tartışmalarda da referans olmaya devam etmektedir.

Edwin Cox, din eğitimiyle ilgili görüşlerini daha çok sekülerleşme üzerinden değerlendirmiştir. Bu yönüyle Cox, çoğulculuğu esas alan Loukes gibi din eğitimcileri ile farklılaşmıştır. Ancak gerek kendi yaptığı araştırmaların sonuçlarını gerekse Loukes ve Goldman gibi bilim insanlarının araştırmalarını din eğitimi açısından değerlendirmesiyle din eğitimiyle çocukların dini duygu ve düşüncelerinin bilimsel anlamda araştırılmasına ve bunların din eğitimiyle sağlıklı bir şekilde ilişkisinin kurularak öğretim süreçlerine yön verecek şekilde kullanılmasına da öncülük etmiştir.

Ninian Smart gibi din eğitiminin sadece dinî bilgi vermeyi hedeflememesi gerektiği savunmuştur. Çocukların din hakkında eleştirel düşünme ve bağımsız karar alma süreçlerini geliştirecek bir eğitim anlayışının oluşturulması konusunda görüşler ileri sürmüştür. Ona göre din eğitiminin geleceği ve programlardaki yeri çocukların eğitimsel kazanımları ile sağlıklı gelişimlerine yapacağı katkıya bağlıdır.

KAYNAKÇA

Bates, Dennis. "John Hull: A Critical Appreciation". *In Education, Religion and Society*, edited by Denis Bates, Gloria Durka, and Friedrich Scweitzer, 6-31. London: Routledge, 2006.

Broadbent, Lynne. "A Rationale for Religious Education". *In Issues in Religiou Education*, edited by Lynne Broadbent and Alan Brown, 15-25. London: Routledge Falmer, 2002.

Cox Edwin and Cairns, Josephine M. *Reforming Religious Education: The Religious Clauses of The1988 Education Reform Act*. London: Kogan Page, 1989.

Cox, Edwin. "Educational Religious Education". *Learning for Living* 10, no. 4 (1971): 3-5.

Cox, Edwin. "Trends in Religious Education". *Educational Review* 16, no. 3 (1964): 176-186.

Cox, Edwin. *Changing Aims in Religious Education*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

Cox, Edwin. *Problems and Possibilities for Religious Education.* London: Hodderand Stoughton, 1983.

Cox, Edwin. *Sixth Form Religion.* London: SCM Press, 1967.

Greer, J.E. "Edwin Cox and Religious Education". *British Journal of Religious Education* 8, no.1 (1985): 13-19.

Hull, John M. "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, 43-51. Ankara: MEB Yayınları, 2003.

Jackson, Robert. *Rethinking Religious Education and Plurality*. London: Falmer Press, 2004.

Kaymakcan, Recep. "John M. Hull: Bir Din Eğitimcisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1, sy. 2 (Nisan 2003): 125-148.

Kaymakcan, Recep. *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Obituaries. *British Journal of Religious Education* 14. no.1 (1991): 4-9.

Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminde Yeni Açılımlar". *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*, 168-179. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2005.

Sheperd, John. "Fenomenolojik Bakış Açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Din Eğitimi". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar,* 323-335. Ankara: MEB Yayınları, 2003.

Sheperd, John. "İngiltere'de Din Öğretiminin Kişilik Gelişimine Katkısı". *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyum Bildirileri*, 84-89. Ankara: AÜİF ve TÖMER Yayınları, 1997.

Shepherd, John. "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)". *I. Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri,* 370-378. Ankara: DİB. Yayınları, 1991.

Smart, Ninian. *Secular Education and Logic Of Religion*. London: Faber and Faber, 1967.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1181-1216

Bir Terimin Arkeolojisi: Antisemitizmin Teolojik ve Politik Tarihi
The Archaeology of a Concept: The Theological and Political History of Antisemitism

Mustafa Selim Yılmaz
Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Theology,
Department of Kalam and History of Islamic Sects.
Karabük, Turkey
s.mutekellim@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-2346-804X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 11 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1181-1216
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.343001
Atıf/Cite as: Yılmaz, M. Selim. "Bir Terimin Arkeolojisi: Antisemitizmin Teolojik ve Politik Tarihi-The Archaeology of a Concept: The Theological and Political History of Antisemitism". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1181-1216. doi: 10.18505/cuid.343001.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Bir Terimin Arkeolojisi: Antisemitizmin Teolojik ve Politik Tarihi

Öz: Antisemitizm teolojik, psikolojik, sosyolojik ve politik boyutları olan çok yönlü ve karmaşık bir terimdir. Bu kavram bütün yönleriyle sadece Yahudiliği ilgilendiren bir fenomen değildir. Aksine ortaya çıktığı antik zamanlardan bugüne küresel bağlamda doğru anlaşılması gereken bir kavramdır. Özellikle modern dünyanın şekillenmesinde etkin olan Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlığın karşılıklı ilişkilerinin tarihsel sürecinin birlikte okunarak değerlendirilmesi, önem arz eden bir husustur. Aynı zamanda ifade etmek gerekir ki kavramlar yaşayan organizmalar gibidir. Dolayısıyla antisemitizmin yaşam öyküsü değerlendirilirken özüne ilişkin ipuçları verecek etimolojik yapısı da dikkate alınmalıdır. Zira bu kavrama dair oluşturulan birtakım algılarda meydana gelen anlam kaymaları ancak böyle bir metodik yaklaşımla fark edilebilir. Her şeyden öte antisemitizmin bu yazıya konu edilmesindeki temel amaç, dünya gündemini meşgul eden bazı temel sorunların özüne dair mümkün olduğunca doğru saptamalar yapmaya gayret etmektir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık, Antisemitizm, Anti-İslamizm, İslamofobi, Siyonizm.

The Archaeology of a Concept: The Theological and Political History of Antisemitism

Abstract: Antisemitism is a versatile and complex concept that has theological, psychological, sociological and political dimensions. This concept is not only related to consider Judaism in all its bearings. But, conversely, it should be apprehended from the antiquity till nowadays within a global context. It is most significant phenomena that must be evaluated to study simultaneously historical process of mutual relations of Judaism, Christianity and Islam which are influential factors for shaping the modern world. It is also say that concepts are living organisms. Therefore, the etymological structure of antisemitism that provide clues to its essence should be considered when interpreting its story. It seems a sensible and methodical way of perceiving that meaning shifts have occurred in some perceptions related to this concept. First and foremost, the aim of this article is trying to make accurate results in the nature of some crucial problems that occupy the global agenda.

Keywords: Judaism, Christianity, Islam, Antisemitism, Anti-Islamizm, Islamophobia, Zionism.

SUMMARY

Antisemitism is one of the important phenomenon to occupy the global agenda from the past until now. Although this conceptualization coined by Wilhelm Marr in 1879, the formation of anti-Semitic content dates back to ancient times. This concept with its vast background has a variety of dimensions such as theological and political. Maybe the most significant and determining dimension of them is the theological one. When dealing with the developmental process of this concept, it mostly seemed that the basic ideas created on the theological ground of the relationships between God and human beings, have a great effect on that process. The other created dimensions with regard to individual and social experiences play a vital role in the formation of these ideas respectively.

It is not possible to disclose certain detailed explanation about antisemitism that has a vast background and history in a short paper. However, it is tried to outline a general and consistent overview of the issue. As to the methodology, it may be expected from the title of the paper that has subheadings reflecting theological and political dimensions of the issue. However, preferring that kind of way is not enough to provide a proper understanding of the aforementioned dimensions. Therefore, the best and correct way is to analyse antisemitism etymologically and evaluate its history chronologically within a constructive reading to elucidate its dimensions properly. It may be perhaps assumed that the nature of the issue has obliged us to prefer an interdisciplinary approach based on theology in order to reach clearer understanding.

Antisemitism is commonly defined as the hostility against Jews. It is thought that its conceptual dimension has a network of complex relationships among Jews, Christians and Muslims which sometimes have reconciled, sometimes have conflicted from the past to the present. Accordingly, we need to read between lines about the historical process of these relationships together. Reference to witnessing of history is a necessity to provide a deep insight into the roots of antisemitism, in a sense. First and foremost, the production of concepts is the most significant thing in terms of being involved with world public opinion. Considering closely to the concept of antisemitism, it seems that it is pro-

duced by western thought. Actually, this concept is a consequence of a long-term endeavour to define the “other”, which is being mixed up with him/her from the past to the present. For this viewpoint, it is generally accepted that the other has a negative image. The formation process of this negative image can be seen in evaluating the historical context.

Antisemitism is derived from shemite (sâmî) by the addition of the prefix of anti to this term. Perhaps the most striking aspect of the term is that point. With reference to this example of the approach of derivation, it may be perhaps assumed that western thought takes the origins of people into consideration when identifying religious and cultural differences. Shemite is used as an umbrella term that encompasses Middle Eastern peoples who speak languages in close proximity such as Akkadian, Babylonian, Aramaic, Hebrew and Arabic. There is an emphasis on shemitic origin due to Jewish people descended from Shem. Nevertheless, in the modern times, the others are excluded from the content of the term and it is only used to define the hostility against Jews. However, the historical experience as well as the root meaning of the term shows the opposite. The important milestone in this regard is the completion of Islam by Muhammad, the Messenger of God. The western imagination was struck all of a heap by the very rapid spread of Islam over the ancient lands of Christendom. Based upon some common points between Judaism and Islam, both of Jews and Muslims are perceived by this imagination as common enemies. It is also regarded that Jews as internal and Muslims as external enemies are jointly collaborating. The Crusades between 1095 and 1291 were the most significant proof of this imagination. Therefore, after Muhammad (pbuh), anti-Islamism as well as the hostility against Jews has laid inseparably behind the origins of antisemitism.

When dealing with history, initially, it may be perhaps assumed that the Greek invasion of Asia started with Alexander the Great was one of the most important milestones in the formation of anti-Semitic content, even though this content dates back to the Mosaic Period. Thus, the struggle between Greek and Jewish cultures had begun, later, and antisemitism deeply rooted by Rome, the heir of Greek culture and hereupon there was at the dawn of another milestone for the history of that concept. In the beginning, Christianity was seen as a reform movement within Judaism, but later it was begun to be transformed into a religion harmonized with pagan elements by the interpretation of the Apostle

Paul. On the other hand, Judaic Christianity disappeared by reason of the fall of the Second Temple, and after Constantine the Great, Greek Christianity was the prominent instead of the Judaic one. The anti-Semitic inherited stereotype and prejudice from the past was sustained and deepened by this sort of religious understanding. And finally, Jews were perceived as guilty for the crucifixion of Jesus and stigmatized as deicide. Moreover, Jews were accepted by Augustinian doctrine of tolerance that they are strayers from the grace of God, and hence were unsuccessful to be chosen people, and were a community allowed to live as a cautionary lesson. This viewpoint has become the source of core characteristic and structure of antisemitism until modern times.

After Muhammad (pbuh), Jews were provided with more comfortable living space than Christendom due to Muslims had really invented high civilization. As known, Muslims as well as Jews, also suffered from antisemitism. Certainly, one of the most cautionary example of this experience was the Crusades. Large masses of Jews had to relive in Christendom along with the Crusades and the Christian Reconquista in Spain. At this period, the anti-Semitic perception reached to more complex and chronic point in western thought. Consequently, Jews had been stigmatized as society's scapegoats responsible for every disaster and condemned to discrimination and usury and forced to live in ghettos.

The failure of the Crusades resulted in questioning of the Roman Catholic Church and it led up to the Reformation and the Age of Enlightenment. It was totally impossible for this questioning to isolate itself from that accepting ecclesiastical intolerance rooted in Judaism, although it sympathized with Jews as victims of the Christian Persecution. In the time following the transition process of the traditional nationalism to the contemporary nationalism in consequence of the French and American revolutions, in general, Jews were tolerated and accepted as long as they adopted the values within the societies which they lived together, and they were exploited by the governments. The Jewish Enlightenment, or in other words the Haskalah, had a great effect upon this occasion. The Haskalah was also adversely affected by the aforementioned process, although was criticized by the Hasidic Judaism. Along with the causes that led up to World Wars, it evolved into Zionism which favoured the create Jewish homeland in Palestine. Anti-Semitic pogroms such as in Odessa and Dreyfus Affair in 1894 (the unjust accusation of treason against the Jewish Colonel Alfred Dreyfus) played a

substantial role in that conjuncture. Consequently, hopes for the peaceful coexistence were dispelled.

In the twentieth century, Jews were again scapegoated as being the cause of the great depression throughout Europe and antisemitism reached its peak during Adolf Hitler's Nazi regime. The result of the persecution by Nazi regime, namely the horror of the Holocaust was condemned by western public opinion and this condemnation was a sort of the extraction of confession for the past. Very unfortunately, it was not totally able to achieve consequences by this condemnation, moreover, contrary to popular opinion, this chronic problem was pushed by the establishment of the state of Israel into the arms of Muslims who were another victim suffered from antisemitism. Conceptually, antisemitism is defined as the hostility against Jews and excluded from the hatred against Islam. The terms such as Islamophobia are created to express that hatred and finally, Arabs and Muslims are declared as new representatives of antisemitism, thereby being exploited via their great depression and victimization throughout the last three centuries. Zionism which resulted in a historical victimization has created another victimization depending on the support of the global powers and has totally benefited from antisemitism.

GİRİŞ

Antisemitizm, Tanrı-insan ilişkisi[1] zemininde temellendirilen ahit kavramı[2] bakımından teolojik bir içeriğe sahiptir. Bir toplumun tarih boyunca yaşamış

[1] Bu ilişki aynı zamanda Tanrı tasavvurunun mahiyetini de ortaya koymaktadır. Antropomorfik ve dolayısıyla insanın ikircikli yapısına mütenasip bir şekilde kutsal kitapta çizilen bu tasavvur, şiddet ve bundan arınma sarmalında gidip gelen bir insan psikolojisinin teşekkülüne neden olmaktadır. Bk. Cengiz Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları: 'Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler'", *Milel ve Nihal* 5, sy. 1 (2008): 183-184. Bu tasavvurda Tanrı putperestlerin hiçbir tanrısına benzemez. O hem sevgi dolu hem de adaletini gösteren Tanrı'dır. Kendisinin tekliğine gösterilecek herhangi bir saygısızlığa karşı son derece serttir. Yahudiler buna göre hareket etmekle birlikte var olan birtakım saygısızlıkları yok etmek için de seçilmişlerdir. Bk. Francine Kaufmann ve Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", trc. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy. 1 (1987): 272 vd. Diğer taraftan bu tasavvurun teşekkülünde Tanrı'nın, millet namına sahiplenilmesi unsuru da söz konusu olabilir. Nitekim bu tasavvurda Tanrı bir kabile tanrısı ve diğer insan topluluklarının taptığı tanrılardan nefret eden bir kimlikle karşımıza çıkmaktadır. İlerleyen süreçte *Yahve*'nin evrensel olduğu vurgusu görülmektedir. Bk. John Hick, "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı", trc. Aydın Topaloğlu, *Marmara*

olduğu tecrübenin oluşturduğu muhayyile açısından sosyolojik bir vakıadır. Bu muhayyilenin her bir ferdin zihninde oluşturduğu arketip nedeniyle de psikolojik bir boyutu vardır.[3] Çatışkı halindeki siyasal iddialara konu olması nedeniyle de politik bir kavramdır.[4] Uzun bir tarihsel ardalana sahip olan bu kavram, Yahudi tarihinin merkezinde yer alsa da özellikle geçmişten günümüze dünya tarihinin seyri açısından çağımız dünyasının kucağında bulduğu birçok temel sorunun anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bütün ayrıntılarıyla ele alınmayı hak eden bir konudur. Ne var ki böylesine geniş teolojik, psikolojik, sosyolojik ve politik veriler birikimine sahip bir konuyu tüm detayıyla bu yazıya sığdırmak mümkün değildir. Bununla birlikte küresel gündemin hala başat konularından olan bu kavrama dair genel bir perspektif verilmeye çalışılmıştır.

Bu bilgiler ışığında öncelikle ifade etmek gerekir ki dünyada yaşanan birçok olay ve kronikleşmiş problem bir anda ortaya çıkan şeyler değildir. Aksine geçmişten günümüze kadar birtakım evrelerden geçen ve kendine has karakterlere bürünen vakıalardır. Başka bir ifadeyle geçmişte rehabilite edil(e)meyen ve böylece tevarüs edilen sorunlardır. Dolayısıyla bu tür gerçekliklerin tarihten günümüze tahlil edilerek anlaşılması gerekir. Buna da verilebilecek en güzel örneklerden birinin *antisemitizm* olduğu düşünülmektedir. Bu durum, zannedildiğinin aksine basit anlamda hem Yahudiler hem de Araplar açısından patolojik bir vakıa olarak süreçlenen Arap-İsrail çatışması[5] çerçevesinde temellendirilebilecek bir şey de değildir. Esasında küresel ölçekte geçmişten bugüne medeniyet ve kültürlerin birbirleriyle olan ilişkileri ve çatışmaları çerçevesinde anlaşılabilecek bir vakıadır.

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28, sy. 1 (2005): 208. Ayrıca belirtmek gerekir ki söz konusu sarmalın teşekkülünde seçilmişlik kadar seçilenlerin de zaman zaman *Yahve*'nin en çok nefret ettiği mezkûr saygısızlığa düşerek affedilmesi zor bir gaflete daldıkları realitesi, önemli bir neden olsa gerektir. Sonuç itibariyle bu durum da acıların çekilmesi ve sürgüne mahkûm olmayı getirmektedir.

2 Bk. Kaufmann ve Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 272-273.

3 Bk. Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları", 179 vd.

4 Örneğin bk. James Parkes, *Antisemitism* (Chicago: Quadrangle Books, 1964), IX vd.

5 Bk. S. A. H. Haqqi, "Zionism and the Arab-Israel Confrontation", *The Muslim World League Journal* (Rabi al-Thani 1404): 39.

Antisemitizm teriminin tek muhatabı olarak tahayyül edilen Yahudiliğin tarihine evvel emirde bakıldığında, bunun şiddetle iç içe bir karakter yansıttığı görülecektir. Yahudi tarihinin, ilk evresinden bugüne gelen süreci gözlemlendiğinde mazlumluk ile zalimlik arasında gidip gelen ve sadece kendilerini değil etkileşimde bulundukları tüm toplulukları etkileyen karşılıklı travmatik bir yapıya sahip olduğu dikkati çekecektir. İşin ilginç tarafı, böyle bir yapının oluşmasında teolojik zemin de çok ciddi bir rol oynamıştır.[6] Örneğin, özgür ve mutlu bir yaşamın ancak Kudüs merkezli vaat edilmiş topraklarda olacağı muhayyilesi kutsal kitaptan (Eski Ahit-Tanah) hareketle oluşturulmuştur. Dolayısıyla bu durum, Yahudi topluluklarının içinde yaşadıkları toplumlara karşı mesafeli duruşuna ve güvensiz bir hissiyatla hayatlarını sürdürmelerine neden olmuştur.[7] Buna karşın *antisemitizmi* tarih boyunca besleyen bakış açısı da kutsal kitapta (Yeni Ahit) sunulan Yahudi imajından hareketle teşekkül ettirilmiştir.[8] Dolayısıyla bu iki psikolojik dünyanın karşılaşması her zaman bir sorun teşkil etmiştir.

Esasında Hz. Musa ile birlikte millet olma bilinci kazanmaya başlayarak tarih sahnesine çıkan Yahudiler,[9] belki de tarihin en dirençli toplumu olarak nitelendirilebilirler.[10] Babil Krallarından *Buhtunnasr*'ın (M.Ö. 634-562) Yahuda'yı yerle bir etmesi ve onları Babil'e götürmesi[11] ile sürgün gerçeğiyle[12] tanışmışlar ve bu gerçek Yahudi tarihinin, günümüzdeki İsrail Devleti'nin kurulmasına kadar

6 Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları", 157-187.

7 Bk. Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları", 166. Yahudi-Müslüman ilişkileri bağlamında bir değerlendirme için bk. Mustafa Yiğitoğlu, "Negative Attitudes of Jews Regarding to Islam and Muslims Throughout the History", *Journal of History Culture and Art Research* 6, 2 (2017): 187-198, erişim 3 Ekim 2017, http://kutaksam.karabuk.edu.tr/index.php/ilk/article/view/806.

8 İncillerdeki Yahudi imajına ilişkin bir değerlendirme için bk. Ali Erbaş, "İncil'de Yahudi İmajı", *EKEV Akademi Dergisi* 7, sy. 17 (Güz 2003): 95-112.

9 Bk. Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, trc. Filiz Orman (İstanbul: Pozitif Yay., ts.), 39; Kaufmann ve Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 268.

10 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 11.

11 Bk. Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi Tanrı'nın Maskeleri*, trc. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Yay., 2003), 98 vd.

12 Sürgün, Yahudilerin muhayyilelerinde özellikle Tanrı-insan ilişkisi bağlamında bir yere sahiptir. Bir anlamda sürgün, Yahudilerin işledikleri günahlar nedeniyle verilen bir cezadır. Bu ceza ile amaçlanan içine düştükleri bu günahlardan nedamet duyarak uslanmalarını sağlamaktır. Konuya ilişkin geniş bilgi için bk. Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Metaforu: 'Boş Ülke' Miti ve 'İncir' Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Milel ve Nihal* 5, sy. 3 (2008): 257-267; Mustafa Yiğitoğlu, "Babil Esaretinden Miladi İlk Yıllara Yahudiler", *Tarih Bilinci Dergisi* 13-14 (2011): 229-234.

önemli ve ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Gerek Yahudilerin tarih sahnesine çıkmaları ve gerekse de *Babil Sürgünü* ile başlayan sürecin belki de en önemli parçası, genel geçer bir ifadeyle *Yahudi aleyhtarlığı* şeklinde tanımlanan *antisemitizm* vakıası olmuştur.

Bahse konu vakıanın ele alınması noktasında yazımız için tercih edilen isimlendirmenin, teolojik ve politik bağlamları içeren müstakil bir başlıklandırmayı vaat ettiği düşünülebilir. Ancak böyle bir yöntemin izlenmesinin, bu makaleden beklenen şekliyle konunun sistematik ve bütünlüklü bir şekilde okunmasını mümkün kılamayacağı kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla *antisemitizmin* doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve söz konusu içeriklerin yanında bunları tamamlayıcı nitelikteki psikolojik ve sosyolojik boyutlarının da etimolojik ve kronolojik bir seyir içerisinde görülebilmesi için konunun iki başlık altında ele alınmasının daha faydalı olacağı düşünülmüştür. Bu bakımdan çalışmada öncelikli olarak söz konusu kavramın etimolojik tahlili yapılmış, akabinde yapısal bir metotla tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığı ve buna ne tür bir işlerlik kazandırıldığı ele alınmıştır.

1. ETİMOLOJİK AÇIDAN ANTİSEMİTİZM

Antisemitizm kavramı Yunanca *karşı* anlamındaki önek *anti*[13] ile *Yahudi taraftarlığı* anlamında kullanılan *semitizm* kelimelerinden müteşekkil bir terkiptir.[14] Bu kavramın, özellikle XIX. yüzyıl sonlarına doğru, tarihsel ve güncel bütün Yahudi düşmanı düşünce ve uygulamaları tek bir çatı altında ifade etmek amacıyla, Avrupa toplumunda, Yahudi karşıtı politik platformlarda geliştirilmiş bir kavram olduğu söylenmektedir.[15] Bu çerçeveden hareketle bazı araştırmacılar *antisemitizmi* şöyle tanımlamaktadırlar: "Herhangi bir şekilde Yahudi dinini reddetmekten başka, Yahudilerden nefret etmeyi ifade eden modern bir terim."[16] Başka bir

---

13 Bk. Leon Poliakov and et al., "Anti-Semitism", in *Encyclopedia Judaica*, vol. 3 (Jerusalem: Keterpress Enterprises, 1978), 88.

14 Bk. Komisyon, *Büyük Türkçe Sözlük*, "antisemitizm" md., erişim 1 Ekim 2017, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.59d127e26912 23.36179649.

15 Bk. Alan Davis and Robert Chazan, "Anti-Semitism", in *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, vol. 1 (USA: Thomson Gale, 2005), 397.

16 Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, "antisemitism", in *Encyclopedia of Judaism*, ed. Gordon Melton, (USA: Facts On File, 2006), 23.

tanıma göre ise "Yahudileri toplum içerisinde tehlikeli ve menfûr bir grup olarak kabul eden bir çeşit ırkçılıktır."[17] Birçok farklı yönü olmakla birlikte bu kavram, temelde, Yahudilerin Yahudi olmayanlar üzerinde ekonomik ve politik olarak hâkimiyet kurma emelleri üzerine temellendirilen komplo teorilerine dayanır. Ayrıca bu terim, ırkçılık vb. kavramlarda olduğu gibi ötekini tanımlamada benimsenen şekliyle aşağı derecede olduğu düşünülen insan formunu belirtmek için kullanılır.[18] Bu anlam içeriği, formunu Avrupa patentli olarak kazanmıştır.[19] Zira Paul Johnson'un belirttiğine göre modern Yahudilerin, kendisini Yahudi hisseden herkesin Yahudi olduklarını düşünmelerine rağmen, Yahudilerin ve dolayısıyla onlarla bağlantılı kavramların tanımlarını, kendileri değil, Yahudi aleyhtarı gruplar yapmaktaydı.[20] Böyle bir tutum, sadece bugün için değil Avrupa'nın geçmişi için de geçerli bir görüştür.

Diğer taraftan bazı araştırmacılar, bu kavramın anlam skalası açısından da kategorik bir ayrıma gidilmesi gerektiğinden bahsetmekte ve Yahudi aleyhtarlığının, Yahudilerin binlerce yıldır farklı ırksal, kültürel ve dini grupların arasında yaşamalarından mütevellit kendi şartları içerisinde geliştiğini ifade etmeye çalışmaktadırlar. Buna göre Romalıların, Hıristiyanlığın ve Adolf Hitler'in Yahudilere bakışını ayırt etmek gerekir. Zira Romalılar, Yahudilere; siyasal bir tehdit olup olmamaları, Hıristiyanlık, Tanrı katili olmaları iddiası ve Adolf Hitler de bizatihi Yahudi kimlikleri bakımından onlara karşı negatif bir yaklaşım sergilemişlerdir.[21] Böyle bir bakış açısına katılmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü daha sonra açıklanacağı üzere, zikredilen üç örneğin birbirinden ayrıştırılması imkânsızdır ve bunlar temelden çatıya giderek oluşan bir algının tarihi köşe taşlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla her biri incelendiğinde, bunların kökeninde *ötekini* algı-

---

17 Oliver Leaman and Clive Nyman, "Anti-Semitism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, vol. 1 (London: Routledge, 1998), 311. Bu bağlamda bir değerlendirme için bk. Danny Ben-Moshe, "The New Anti-Semitism in Europe: The Islamic Dimension of, and Jewish Belonging in, the EU", *Islam and Christian-Muslim Relations* 26, no. 2 (2015): 226-227.

18 Bk. Karesh and Hurvitz, "antisemitism", 23.

19 Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Haqqi, "Zionism and the Arab-Israel Confrontation", 38.

20 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 624. Başka bir görüşe göre ise Hristiyanlığı Yahudilikten kesin hatlarıyla ayıran, primitif bir inanç olarak gören, rasyonel bir din şeklinde kabul etmeyen ve birincisinin ikincisinin yerine geçtiğini vurgulayan *Alman İdealizmi*'nin ürünlerinde yerini bulan felsefi temelleri de vardır. Bk. Leaman and Nyman, "Anti-Semitism", 311 vd.

21 Bk. Karesh and Hurvitz, "antisemitism", 23-24.

lamada ve anlamlandırmada Yahudi kimliğinin özünü teşkil eden hususlara karşı negatif bir yaklaşım olduğu görülecektir.

Aslında bu başlık altında tahlil edilmesi istenilen husus, *semitizm* kelimesinin geldiği *semite* kökündür. Bu da *sâmi* kelimesinden türetilmiştir ki muhtevası, Yahudiler gibi Araplar ve tarihte var olmuş benzer diğer toplulukları da kapsamaktadır. Bu kavramlaştırmayı 1781'de ilk kullanan Avusturyalı bilim adamı August Ludwig von Schölezer'dir (1735-1809). Özetle o, Tevrat'ta Nuh'un oğlu Sam'a yapılan vurgudan[22] mülhem olarak yapı itibariyle birbirlerine yakın olan Akadca, Babilce, İbranca, Aramice, Arapça ve Habeşçe gibi diller için bir şemsiye kavram olarak *sami* kelimesini kullanmıştır.[23] Fakat Batı dünyasının kavramsal hafızasında bununla, genel itibariyle, Yahudiler kastedilmektedir. Özellikle de *antisemitizm* kavramı geçtiğinde böyle bir bakış açısı, kendisini belirginleştirmektedir.[24] Dolayısıyla birçok çevrede *antisemitizm* en öz itibariyle *Yahudi aleyhtarlığı* şeklinde kavramlaştırılmakta, bu minval üzere uluslararası belgelerde yer bulmakta[25] ve esasında bu kavramın tüm sami kökenlileri kapsadığı görüşü eleştirilmektedir.[26] Ancak tarihsel realite göz önüne alındığında, böyle bir bakış açısına da katılmak mümkün olamayacaktır. Zira Batılı zihinde kültürel ve bilimsel anlamda İslam denilince Arap (ve politik anlamda da Türk) mefhumu uyanır. Dolayısıyla Araplar da semitik bir kavim olduklarına göre, *antisemitizmin* bugünkü muhtevasına kavuşmasında, Arapları ve bütün Müslümanları ifade etmek için kullanılan *İslam Ümmeti* teriminden soyut bir kavramsal değerlendirme olası gözükmemektedir.

Aslında bu kavramdan hareketle şöyle bir intiba elde edilebilir: Batı düşüncesi dini, fikri ve kültürel farklılıkları içeriklendirip kavramlaştırırken insan-

---

22 Örneğin bk. Tekvin 10/21-31.

23 Bk. Ahmed Hebû, "el-lâ-Sâmiye", *el-Mevsûaʿtu'l-Arabiyye*, c. 16 (Şam: y.y., 2006), 785 Ayrıca bk. Ron J. Bigalke, "Anti-Semitism", in *The Encyclopedia of Christian Civilization*, (byy.: Blackwell Publishing Ltd., 2011), erişim 3 Ekim 2017, http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470670606.wbecc0054/abstract.

24 Örneğin bk. Karesh and Hurvitz, "antisemitism", 23.

25 Örneğin bk. "EUMC Working Definition of Antisemitism", erişim 1 Ekim 2017, http://www.antisem.eu/projects/eumc-working-definition-of-antisemitism/.

26 Örneğin bk. The World Holocaust Remembrance Center, "Antisemitism", 1, erişim 1 Ekim 2017, https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%205742.pdf; Rıfat N. Bali, *Toplu Makaleler-II Türkiye'de Antisemitizm ve Komplo Kültürü* (İstanbul: Libra Kitap, 2013), 19-20.

ların kökenlerini dikkate almaktadır. Dolayısıyla *antisemitizm* kavramının ikinci kısmının türetildiği *sami* kökü önem kazanmaktadır. Bu bakımdan Hz. Muhammed'le İslam mesajının nihayete erdirildiği dönemin başlangıcıyla birlikte *antisemitizm* olgusunun farklı bir boyut kazandığı söylenebilir. Kaldı ki İslam ve Yahudilikte *monoteizmin* merkezi bir öneme sahip olması, böyle bir birlikteliği kaçınılmaz kılmaktadır. Daha sonra da belirtileceği üzere, *antisemitizmin* ortaya çıkmasında monoteistik düşünceye muhalif olmanın önemli bir payı vardır. Buna karşılık Hıristiyanlık, Yahudiliğin bağrından çıkmakla birlikte pagan bir anlayıştan gelen Grek ve mirasçısı Roma dünya görüşü çerçevesinde hüviyetini kazandığından, onu bu çerçevede değerlendirmek uygun görünmemektedir.[27] İleri gelen Yahudilik uzmanlarından Geza Vermes'in dikkatleri çektiği şu bağlam bu bakış açısını destekler mahiyettedir: M.S. I. yüzyılda Hıristiyanlık kökenlerinden koparılmış ve merkezî bir figür olan Hz. İsa tüm pagan dünyayı kucaklayacak şekilde başkalaştırılmıştır. Bu süreç, Yahudiler eliyle değil *Gentile* marifetiyle gerçekleştirilmiştir. Buna karşın ilginç bir ironi olarak Yahudilik, çevresindeki pagan halkların kavramlarını kendi *inkültürasyon* (kültürel özümseme) sürecinde kullansa bile bu süreç, sert bir monoteist hafızaya sahip olan Yahudilerin bizatihi ellerinde gerçekleştiği için asli hüviyetini koruyabilmiştir.[28]

Sonuç itibariyle yapısal olarak *antisemitizmi*, Hz. Muhammed bir dönüm noktası olarak alınırsa, iki aşamalı olarak ele almak gerekecektir: İslam öncesi ve sonrası. Bu dönüm noktası çok önemlidir; öyle ki Müslümanlar yüz yıl gibi oldukça kısa bir zaman diliminde *Kristendom*'un (Hıristiyan Dünyası) önemli parçaları olan Filistin, Suriye, Kuzey Afrika, İspanya, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu *Dâru'l-İslam* yapmışlardır. Dolayısıyla bu durum, Hıristiyan âleminde şok bir etki yaratmıştır. Bu bağlamı detaylı bir şekilde işleyen bir makale, bugünkü haliyle *antisemitizm* algısının oluşmasında *anti-İslamizmin* olduğu temel tezine dayanmaktadır.[29] Burada da bazı Yahudi ve Hıristiyan araştırmacıların görüşleri temel alınmaktadır. Buna göre, VII. yüzyıldan itibaren Yahudi-Hıristiyan ilişkileri, Hı-

---

[27] Bk. Mustafa Selim Yılmaz, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 3. Ayrıca Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki tanrı anlayışlarının karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Recep Önal, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdîye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 142-162, 271 vd.

[28] Bk. Geza Vermes, *The Changing Faces of Jesus* (London: The Penguin Press, 2000), 265 vd.

[29] Bk. Bülent Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2002): 131 vd.

ristiyan-Müslüman ilişkilerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Tarihî pek çok olay da buna şahitlik etmektedir. Hıristiyan olmayan biri dâhilî diğeri ise hâricî olmak üzere iki grup, Hıristiyanlığı yok etmek için iş birliği halinde olmuşlardır. Başka bir ifadeyle Yahudiler, Hıristiyan beldelerinde İslam'ın beşinci kolu olarak faaliyet gösteren hainler olarak telakki edilmiştir. Özellikle Haçlı Seferleri (1095-1291) sırasında bu kanaat, kendisini yoğun bir şekilde hissettirmiş ve *serazen*[30] diye nitelendirilen Türkler ile Yahudilerin şeytani bir güç ittifakı içerisinde olduklarına inanılmıştır.[31]

İlerleyen süreçte bu bakış açısı, XIX. ve XX. yüzyıla ulaşan haliyle Batı düşüncesinin kendisinden gayrısına dair kavram üreten geleneği *Oryantalizm*'i doğurmuştur.[32] Burada da "kendisini gösteren temel tavır, yani *ötekini* tanımlama üstünlüğünü, yetkinliğini kendinde görme ruhu/zihniyeti, uzun bir tarihe sahip *anti-İslamizme* dayanır. Bu *anti-İslamizm* de *antisemitizme* dayanır."[33] "Son dönem dinler tarihi araştırmacılarına göre, Avrupa ve Hıristiyanlık kendi kimliğini *öteki*, yani başkalarının kimliğine karşıtlık içinde tanımlamıştır. Burada da iki muhatabı vardı: Yahudiler ve Müslümanlar."[34] Böylesine Yahudileri ve Müslümanları aynileştiren yaklaşımın bir sonucu olarak, *Protestan Reformasyonu* ile birlikte Yahudilere yönelik aşamalı, sancılı ve köksel içeriğini korumaya devam eden özgürleştirmeci süreçlerin ardından *emperyalizm* ve *proselitizme*[35] paralel olarak gelişen oryantalist çalışmalarla birlikte bu kez negatif vurgu, İslam ve Müslümanlar üzerinde odaklanmıştır.[36] Bahusus 11 Eylül saldırıları sonucunda da bu vurgu, kendisini, *İslamofobi* kavramı temelinde yoğun bir şekilde hissettirmiştir.[37]

---

30 Haçlıların Müslümanlara karşı aşağılamak maksadıyla kullandıkları bir tanımlamadır.

31 Bk. Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 122 vd.

32 Oryantalizmle ilgili geniş bilgi için bk. Edward Said, *Oryantalizm*, trc. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yay., 1998).

33 Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 136.

34 Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 132.

35 İnsanın ihtiyaçları üzerinden kurtuluşa ermesi iddiasıyla dinini değiştirmeye çağırmak. Geniş bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, "Hıristiyanlık'ta 'Kuzu Hırsızlığı' veya Proselitizm", *İslami Araştırmalar Dergisi* 20, sy. 2 (2007): 206-220.

36 Bk. Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 139-140.

37 İslamofobi ile ilgili geniş bilgi için bk. Hakan Olgun, "Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobya", *Diyanet İlmi Dergi* 44, sy. 3 (2008): 31-49. Ayrıca bk. Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, trc. İbra-

2. TARİHSEL SÜREÇ AÇISINDAN ANTİSEMİTİZM

Yahudilik, kurumsal yapısının teşekkülünü, dört önemli aşamadan geçerek tamamlamıştır: *Hz. İbrahim Dönemi*, *Hz. Musa Dönemi*, *Babil Sürgünü öncesi ve sonrası dönem* ve *İkinci Tapınağın yıkılışından sonraki dönem*.[38] İlk iki dönem monoteizmin temellerinin atılması ve sağlamlaştırılması dönemleri olarak, son iki dönem de bütün kavramlarıyla birlikte dinsel ve kültürel boyutunu tekâmül ettiren dönemler olarak nitelendirilebilir.[39] *Antisemitizm* mefhumunun gelişimi, bütün bu dönemlerle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla içerik olarak *antisemitizmin* başlangıcı, Hıristiyanlıktan çok önceki dönemlere kadar gitmektedir.[40] Bir başka ifadeyle, özellikle Hz. Musa önderliğinde bir millet olarak tarih sahnesine çıkmalarıyla birlikte bu kavramın içeriği, şekillenmeye başlamıştır. Bu ilk dönemlere ilişkin süreç, Yahudilerin putperest komşularıyla olan düşünsel, kültürel, siyasal ve ekonomik karşıt faaliyetleri çerçevesinde cerayan etmekteydi. Bu noktada temel bilgi kaynağı olarak Eski Ahit[41] ve Kur'an ele alınabilir.

M.Ö. IV. yüzyılın ortalarından sonra Yakındoğu uygarlıkları yeni bir durumla karşılaşmışlardır. Büyük İskender (M.Ö. 356-323) ile birlikte Yunanlılar Ortadoğu'yu işgal etmişler, diğer uluslar ve inanç grupları gibi Yahudiler de Yunan egemenliği altında yaşamaya başlamışlardır.[42] Bu işgal, Yahudiler için sıkıntılı bir sürecin başlangıcı ve Avrupa'nın gerçek anlamda Asya'yı ilk istilasıydı.[43] Bu durum aynı zamanda, büyük bir proje olan dünyayı ortak değerler etrafında birleştirme ülküsüyle ortaya konulan *Helenleştirme* projesinin de başlangıcıydı. "Yunanlılar, kendi fikirlerinin hâkim olduğu medeni toplumlara, çok uluslu toplumlar olarak bakıyorlardı: katılmayı reddedenler ise insan düşmanı olarak kabul

---

him Yılmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015); Recep Önal, *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar*, (Bursa: Emin Yay., 2016), 255-308.

38 Bu bağlamda farklı bir tasnif olarak şu da zikredilebilir: 1. İbranilerin Dini, 2. Hahamlık Yahudiliği, 3. Ortaçağ Yahudiliği ve 4. Modern ve Çağdaş Yahudilik. Bk. Kaufmann ve Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", 268.

39 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 106.

40 Bk. Eva Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, trc. S. Kaya (İstanbul: Belge Yay., 1999), 7; The World Holocaust Remembrance Center, "Antisemitism", 1.

41 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 397-403.

42 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 398.

43 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 122.

ediliyordu."[44] Buna karşılık Yahudiler de *monoteizm* temelinde yükselen entelektüel bir birikime sahiptiler ve bu birikimlerine bir tehdit olarak algıladıkları yabancı kültürlerin hâkimiyetlerini kabul etmeyecek kadar köklü bir bilince sahiptiler.[45] İşte bu nokta, çatışmanın başladığı yerdir. Yahudilerin bu tarz duruşu, Grekler tarafından bir tür kendini beğenmişlik ve araya mesafe koymak olarak algılandı.[46] Ayrıca Eski Ahit'in Yunancaya çevrilmesi de *monoteist* değerleriyle birlikte birçok Yunan vatandaşını cezbediyordu. Dolayısıyla dünyayı *Helenleştirmek* için uğraş veren Grekler için Yahudilik ve değerleri, kendi pagan kültürleri için ciddi bir tehdit teşkil ediyordu.[47] Özellikle Mısır merkezli Yunan hanedanı Ptolemilerin hemen akabinde Suriye, Filistin ve çevresine hükmeden Büyük İskender'in ardıllarından biri olan Selevkoslar, Romalılara boyun eğdikleri döneme kadar Yahudilere karşı sert bir politika uygulamışlardır. Onlar, Yahudi dinini ve merkezi tapınağı, kendi hükümranlıklarına karşı isyanın merkezi olarak kabul etmişler ve sert bir şekilde önlem almaya çalışmışlardır.[48] Bu saikler göz önünde bulundurulduğunda, M.S. I. yüzyılla birlikte yoğunlaşarak hissedilen Yahudi düşmanlığını, bu iki rakip gelenek arasındaki siyasal ve kültürel mücadelenin Grek tarafını temsil eden Yunan kalem erbabının eseri olarak görmek mümkündür.[49]

Roma dönemi de sunulan çerçeveden hareketle değerlendirilmek durumundadır. Zira Greklerin Yahudilerle yaşadığı kültürel ve siyasal mücadelenin bir benzeri Romalılar ile Yunanlar arasında yaşanmıştır. Grekler, her ne kadar siyasal anlamda Roma'ya boyun eğmiş olsalar da Romalılar da kültürel anlamda Greklere boyun eğmek zorunda kalmışlardır.[50] Dolayısıyla Romalılar, Greklerin mirasçısı olarak vakıaya yaklaşmışlar ve seleflerinin metotlarını benimsemişlerdir.[51] Yahudiler iki defa Romalılara karşı isyan etmişler ve ikisinde de sert bir şekilde karşılık

---

44 Johnson, *Yahudi Tarihi*, 168.

45 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 150; Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 90.

46 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 88.

47 Bk. Hugh Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", trc. Süleyman Turan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV*, sy. 1 (2004): 275-276, erişim 3 Ekim 2017, http://www.dinbilimleri.com/DergiTamDetay.aspx?ID=470&Detay=Ozet.

48 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 398.

49 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 169-170; Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 90 vd.

50 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 150. Ayrıca Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 90.

51 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 96.

bulmuşlardır. M.S. 70'te tapınak yıkılmış ve ikincisinde de M.S. 135 yılında Yahudi dini yasaklanmıştır.[52]

Sonuç itibariyle "Yahudilerin Roma'ya karşı isyanlarının aslında Yahudi kültürü ile Yunan kültürü arasında bir çatışma olduğunun önemle anlaşılması gerekir."[53] Bu noktada Kudüs'ün batısında, *Rabbi Johanan ben Zakai* (M.S. I. yy.) önderliğinde toplanan *Yamnia* toplantısını zikretmek gerekir. Bu toplantı ile ana kitle olarak Tapınak ve dolayısıyla da devlet merkezli Yahudilik anlayışı bir kenara itilmiş ve politik ve kültürel iddialardan uzak, Rabbilerin uhdesinde ve sinagog merkezli *Rabbinik Yahudiliğin* temelleri atılmıştır. Aslında bunun, yıkımı getirdiği kabul edilen militan Yahudiliğin öfkeli heyecanına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı da söylenmektedir.[54] Böylece Yahudiler, emperyal bir tehdit olmaktan çıkmıştır. Filistin bölgesi dışında yaşamaları itibariyle de birtakım haklara sahip bir azınlık olarak Roma idarecileri tarafından kabul edilmişlerdir.[55] Diğer taraftan M.S. 70 ve 135 yıllarında yaşanılan söz konusu iki felaket, antik zamanların Yahudi tarihinin sonunun ifadesi olmuştur. Bundan sonra da Yahudiler için çok önemli kırılma noktası bir vakıa yaşanmıştır. O da Yahudilik ile Hıristiyanlığın kesin çizgilerle birbirinden ayrılmasıdır.[56]

Hıristiyanlığın ortaya çıkışı, *antisemitik* düşünce için bir dönüm noktası olmuştur. Daha önce pagan dünya tarafından Yahudileri nitelendirmek için üretilen *Tanrının nefret ettiği insanlar* biçimindeki imaj canlandırılmış fakat bu nefret imajı, yeni dönemin şartlarına göre farklı bir şekilde gelişmiştir.[57] Erken dönemlerden itibaren bu düşünce gerek politik gerek etnik ve gerekse de dini çatışmalarda Hıristiyanlıkla birlikte gelişmiştir.[58] Tarihin kimi kesitlerinde de bu ardalan, kendini göstermektedir ki II. Dünya Savaşı ve *Holokost*'un temel referansı, bu döneme kadar uzanmaktadır. Bu erken dönem Hıristiyan düşüncesinin kristalize olmasında *Pavlus*'un (M.S. 4?-62/64) önemli bir etkisi vardır. Esasında Yahudiler Hıristiyanları bir Mûsevî mezhebi olarak görüyorlardı. Ancak farklılaşma Hıristi-

---

52 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 398.
53 Johnson, *Yahudi Tarihi*, 151.
54 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 186-187.
55 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 398.
56 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 179.
57 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 96 vd.
58 Bk. Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 119.

yanlığı Yasa'dan ve sünnetten uzaklaştıran Pavlus ile başladı.[59] Onun merkezi vurgusuna göre, günaha batmış Yahudi toplumunun yerine Tanrı yeni bir toplum, yani yeni İsrail olarak Hıristiyanları seçmiştir.[60] Daha da ötesi Hz. İsa ile ilgili anlatımlarda, özellikle de haça gerilmesine giden yola ve ölümüne ilişkin kutsal metinlerin anlatımının satır aralarındaki mantığa göre uygulayıcılar, her ne kadar Romalılar olsa da bütün sorumluluk Yahudilere yüklenmiştir.[61] Bir anlamda *klasik antisemitizm* şeklinde de ifade edilebilecek bu bağlam, Hıristiyanlığın Yahudilere karşı ayrımcılığının temelidir.[62] Ayrıca eski paganist imgelemlerle harmanlanan bir yapının ortaya çıkması da *judeophobia*[63] olarak nitelendirilebilecek güçlü bir nefretin kökleşmesine neden olmuştur.[64] Buna göre var olabilecek en büyük suç olarak temellendirilen *Tanrı katli*, günümüze kadar uzanan *antisemitizm* kavramsalının çekirdeğini oluşturmuştur.[65] Buna karşın tapınağın Romalılarca yıkıldığı meşhur savaşlarda diğer Yahudi gruplarla benzer akıbete uğrayan Yahudi Hıristiyanlarının dağılması ve kiliselerinin yıkılmasıyla birlikte Yunan Hıristiyanlığı zaferini ilan etmiştir. Dolayısıyla bu durum, Yahudilerin de Hıristiyanlara karşı bir tavır geliştirmelerine sebebiyet vermiştir.[66]

Bütün yok etme girişimlerine rağmen Hıristiyanlık, neşetinden yaklaşık 300 yıl sonra Roma'da İmparator Konstantin (274-337) döneminden itibaren hâkim din haline gelmeye başlamıştır. Bazı araştırmacılara göre bu olay, Hıristiyanlığın Yahudi kökenlerinden tamamen koparıldığı ve Yahudilerin *Tanrı katili* olarak damgalanmaları düşüncesinin kesin bir şekilde benimsendiği olaydır.[67] Bununla birlikte Yahudiler, yasal hakları olan dini bir grup olarak kalmaya devam etmiştir. Bunda da Aziz *Augustine*'in (354–430) *tolerans doktrini* etkin olmuştur. Yahudiler için olumlu görünen bu doktrin aslında çelişik bir çerçeveye sahiptir. Her şeyden önce Hıristiyanlık, kendi meşruluğunu kanıtlamak için Eski Ahit'i

---

59 Bk. Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 9; Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 96 vd.

60 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 99.

61 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 398-399.

62 Bk. The World Holocaust Remembrance Center, "Antisemitism", 1.

63 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 99.

64 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 183.

65 Bk. Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 9.

66 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 183.

67 Bk. Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", 278-280.

ilahi bir vahiy olarak kabul etmektedir.[68] Dolayısıyla bu durum, söz konusu ahidin müntesiplerine bir alan açmaktadır. Buna karşın bazı bilim adamları, Augustine tarafından Yahudilerin, kendilerine Tanrı tarafından gösterilen yeni lütfa tenezzül etmeyen insanlar olarak betimlendiğini ifade etmektedirler. Augustine'in bu bağlamdaki diğer argümanı ise Yahudilerin insanın alçaltılmış günahının ve ilahi cezanın yadsınamaz örneği olarak insanlığın göz önünde bulunmalarının gerekliliğidir. Onlar kendilerine gelen kurtuluşu reddetmeleri nedeniyle, kutsal şehirden kovulmuşlar ve sürgünde yaşamaya mahkûm olmuşlardır.[69] Bu yönleriyle onlar, Tanrı'nın planının önemli bir parçasını oluşturmaktadırlar.[70] Belki de Augustine'in Yahudilere bakışını yansıtan en kısa ve sarih ibare, nakledilen şu sözüdür: "İbranilerin gerçek yüzü gümüş için Rabbi satan Yahuda İskaryot'tur."[71]

Ortaçağ'ın ilk yarısında, *Kristendom*'da (Hıristiyan Dünya) yaşayan Yahudilerin sayısı yüksek oranlarda değildir. Çoğunluk olarak Yahudiler, Müslüman coğrafyada yaşamaya devam etmişlerdir.[72] Bu dönemde Ortadoğu, Kuzey Afrika, Anadolu ve İspanya'nın çoğu Müslümanlar tarafından idare edilmekteydi. Yahudiler, İslam'ın getirmiş olduğu yasal çerçeve içinde rahat bir ortamda yaşamlarını sürdürmekteydiler. Zira bu çerçeve, Hz. Muhammed'in Medine site devletinde Yahudilere uyguladığı düzenlemelere referansla temellendirilmiştir ki bu da barış ve huzur içinde farklılıkların toplumsal bir bütünlük halinde yaşamalarını sağlıyordu. Bundan başka Müslümanlar ile Yahudiler arasında, Hıristiyanlarda olduğu gibi paganist Yunan nüveleriyle harmanlanmış çatışan ve sorunlu teolojik bir fark da yoktu. Bu nedenle, Hıristiyanların Yahudilere karşı getirdikleri temel teolojik eleştirilerden hareketle oluşturulan düşmanca ve aleyhtar bir bakış açısı, asla Müslümanlar tarafından benimsenmedi. Dolayısıyla Müslüman yazınında Yahudi aleyhtarı yazılara rastlamak neredeyse imkânsızdır.[73] Bütün bu saikler

---

68 Bk. Matta 13/35 v.d.

69 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 399.

70 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 206.

71 Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", 280.

72 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 399.

73 Encyclopedia Judaica'da (ilk edisyonunda) Kur'an-ı Kerim'de Yahudilere karşı sunulan tavrın Hıristiyanlıktakiyle benzer olduğu ve ilk dönem Hıristiyanlarla yapılan polemiklerde onların Yahudilerden daha ehven karşılandığı belirtilse de kendilerine tanınan *zimmî* statüsüne vurgu yapılarak Müslümanların Yahudilere Hıristiyanlardan daha toleranslı muamele gösterdikleri ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 100.

birleştiğinde de Yahudiler, Müslüman ülkelerde yaşamayı tercih etmişlerdir.[74] Ancak Hıristiyanların, özellikle Yahudiliğin en önemli kültürel merkezi olan İspanya[75] gibi bazı bölgeleri XI. yüzyıldan itibaren geri almaya başlamaları ve buna bağlı gerçekleşen bir takım göç hareketleriyle birlikte önemli bir Yahudi nüfusu, *Kristendom*'un sınırlarına dâhil olmaya başlamıştır.[76] Bu durum da eski negatif bakış açılarını diriltmeye ve insanın insana karşı kronik günahkârlığının tezahürlerinin yaşanmasına temel teşkil etmiştir.[77] Özellikle de hedefi Müslümanlardan kutsal toprakları arındırmak olan Haçlı Savaşları ve bu savaşların finanse edilmesinde kilisenin uygulamış olduğu politikalar, Hıristiyan kitleyi Yahudi aleyhtarı hareketlerde ciddi anlamda etkilemiştir.[78] *Teslis*'i reddetmeleri, inançlarını Hz. İbrahim ile temellendirmeleri gibi yönlerden Yahudilerle Müslümanların benzerlik göstermeleri, onların Batı Hıristiyanlarınca aynı kategoride değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Sosyo-politik uygulamalar açısından düşman ötekiler olarak bu aynîleştirme, kendisini Hıristiyan sanatında da açıkça somutlaştırmıştır. Hıristiyan sanat ve ikonografisinde Yahudilerin, İsa karşısında resmedilirken Müslüman sarığıyla gösterilmeleri ve ayrıca Hz. İsa'yı çarmıha eli kanlı olarak gerdiği telakki edilen Yahudi'nin işbirlikçisi olarak Müslüman bir Arabın da resme eklenmesi bu bağlamda verilebilecek en can alıcı örneklerdir.[79] Böylece 1095'te Clermont-Ferrand'da I. Haçlı Seferinin ilan edilmesinin hemen öncesine kadar tehlikeli ve başıboş bir *antisemitik* birikim meydana getirilmiş, kutsal topraklarda Hıristiyanların zulüm gördüğüne ilişkin hikâyeler yayılmış, bunların baş suçluları, hâricî düşman olarak Müslümanlar ve dâhilî düşman olarak da Yahudi-

---

74 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 220-221.

75 Bk. Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 49. Yahudiler kadim zamanlardan beri bu ülkede yaşadıklarından aslında *antisemitizmin* buradaki tarihi de eskidir. Müslümanlardan önce İspanya'yı *Ariuscu* olan Vizigotlar yönetiyorlardı. Vizigotların 589 yılında Katolikliği kabul etmesiyle birlikte Yahudi karşıtlığı da başlamış oldu. 711 yılı Yahudiler için dönüm noktası olmuştur. Müslümanların fetihleriyle birlikte rahat bir nefes almışlar, yok olmanın eşiğinden dönmüşler ve toplumlarını tekrar canlandırmışlardır. Bk. Mehmet Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)* içinde, ed. Asife Ünal v. dğr. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2012), 242-243.

76 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 399.

77 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 237.

78 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 399.

79 Bk. Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 124-127.

ler ilan edilmiştir.[80] Bu algı yerleşerek devam etmiş[81] ve Müslümanlara uygulanan katliamlardan önce Avrupa'nın muhtelif yerlerinde birçok Yahudi kitlesi kırımdan geçirilmiştir.[82]

Mezkûr birikim temelinde ilerleyen ve kökleşen Yahudi düşmanlığı, asılsız ithamlarla daha da yoğunlaşmış ve bu nedenle kıyımlar devam etmiştir. Yahudiler, özellikle gençlerin ve çocukların kaçırılması vakalarıyla itham edilmişlerdir.[83] Bu ithamlar, 1144'te İngiltere'de yayılmaya başlamış ve 1250 yılında İspanya'ya da sirayet etmişti.[84] 1144'te Norwich'te öldürülen genç William olayı ile Würzburg'da parçalanmış bir cesedin bulunması şeklindeki faili meçhul cinayetler gibi her türlü cürümden Yahudilerin suçlu bulunmaları, bu düşmanlığın bir eseri olarak kabul edilmişti. Hatta William örneğinde olduğu gibi bu maktuller birer aziz ve mezarları da birer ziyaretgâh olarak görülmüştü. Böyle bir algı, söz konusu cinayetlerin Yahudiler tarafından antik kurban ritüellerini ihya etmek için işlendiği şeklinde bir kanaatin oluşmasına ve dahi bunların bütün dünyaya yayılmış halleriyle uluslararası bir şebekenin faaliyetleri olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Diğer taraftan kendisini yoğun bir şekilde 1347-1350 yıllarında hissettiren ve Avrupa'nın üçte birinin yok olmasına neden olan kara ölüm vebadan da Yahudiler sorumlu tutulmuştur. Onların katı temizlik ölçülerine riayet etmeleri ve bu hastalıktan çok fazla etkilenmemeleri, üzerlerinde şüphe oluşturmuş, su kuyularına bilinçli olarak zehir attıkları iddia edilerek[85] Hıristiyanların canlarına kastettikleri düşünülmüş ve on binlerce Yahudi sırf bu yüzden katledilmiştir.[86] Bir diğer örnek olarak da bazı Hıristiyan çocukların Yahudi din adamları tarafından yakalanarak bir takım şiddet ritüelleri bağlamında[87] hadım edildiklerine dair hikâyelerin yayılmasıydı. Zira onların insan formuna girmiş şeytanlar olduklarına inanılıyordu.[88]

---

80 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 261.

81 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 273

82 Bk. Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", 281 vd.

83 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 282 vd.

84 Bk. Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 251 vd.

85 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 107.

86 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 399-400; Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", 282.

87 Kaçırılan bir çocuğun katledilmesi ve ondan kan alınmasını betimleyen XV. yüzyıla ait bir resim için bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 97-98.

88 Bk. Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları", 174-175.

Bu süreçte Kilise'nin ortaya koyduğu tavır gerçekten ilginçtir. Papalık, Yahudilere karşı radikal asılsız haberleri reddederken öbür taraftan da onlara karşı düşmanlığı besleyecek birçok geleneksel temayı da sağlıyordu.[89] 1215'teki Lateran Konsili, bir toplum olarak Yahudilerin aşağılanmalarının önemli bir aşamasını teşkil eder. Bu konsille Kilise, *Kristendom*'daki Müslümanlara yaptığı benzer bir uygulamayı Yahudiler için de benimser. Onları küçük sarı bezden yapılmış Davut yıldızı gibi toplum nezdinde olumsuz olarak nitelendirilen utanç sembolleri taşımaya zorlamıştır.[90] Diğer taraftan Hıristiyan "halkın Yahudilere karşı düşmanlığı dinlerinden olduğu kadar mesleklerinden"[91] ve eğitim düzeylerinin genellikle yüksek olmasından da kaynaklanıyordu.[92] Yine Lateran konsiliyle toplumdan dışlanmaları için birtakım işaretler taşımaya zorlanmalarının[93] yanında Hıristiyanlardan ayırt edilmeleri amacıyla Yahudilere reva görülen meslekler; seyyar satıcılık, rehincilik ve tefecilikti. İlginçtir ki *to judaize* şeklinde bir fiil üretilmiş, *sapkın olmak* ve *faizle borç vermek* anlamında kullanılır olmuştur.[94] Kan emici ve hilekâr tefeci şeklindeki sunumlar, kitlesel yağma ve katliamlarla sonuçlanacak bir hedef göstermeden başka bir şey değildir.[95] Ne var ki tefecilik vb. aşağılayıcı ekonomik faaliyetlere zorlanan Yahudiler, daha sonraları Avrupa'nın ekonomik hayatına yön veren insanlar konumuna geleceklerdi.[96]

Bu döneme ilişkin zikredilmesi gereken bir diğer realite ise her zaman asimilasyona ve içinde yaşadıkları toplumla birleşmeye mecbur tutulan Yahudilerden[97] büyük bir kitlenin, 1391 yılında İber Yarımadası'nda Hıristiyan olmasıydı. Ancak bu da yaşanan ayrımcılığa çare olmuyor, vaftizle Yahudilerin eski olumsuz tabiatlarından temizlenmedikleri düşünülüyor ve kendilerine şüpheyle bakılıyordu.[98] "Yahudiler din değiştirmek suretiyle Musa dininden kurtulabilirlerdi,

89 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 400.
90 Bk. Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 126.
91 Johnson, *Yahudi Tarihi*, 214.
92 Bk. Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 29.
93 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 102.
94 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 102.
95 Bk. Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 252 vd.
96 Bk. Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", 282; Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 400.
97 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 215.
98 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 400; Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 108 vd.

ama (ırk olarak) Yahudilikten kurtuluş yoktu."[99] Dahası buradaki Yahudi düşmanlığının güçlenmesindeki en büyük payı, geçmişiyle hasmane bir şekilde hesaplaşan kimi haham ve kalem erbabı olan fanatik yeni Hıristiyanlar almaktaydı.[100] Yahudilerin II. yüzyıldan beri yaşadıkları en büyük yıkım olan İspanya'dan sürülmeleri[101] çerçevesinde cereyan eden bu nevi olayların gösterdiği üzere ciddi bir şekilde aşağılanmalarından, bir anlamda kendileri de sorumluydular. Gururluydular, fatalisttiler, umutla yaşıyor ve aşırı derecede itaatkâr hareket ediyorlardı. Her şeye rağmen üzerinde ısrarla durdukları eğitim ve ticaretteki kazanımlarını, güvenliklerini temin etmek üzere etkin bir biçimde kullanmaları için yüzyılların geçmesi gerekiyordu.[102]

Reformasyon dönemine gelindiğinde reformun öncü ve müddeilerinin enerjilerini tamamen Roma Katolik Kilisesi'nin otoritesini sarsmaya yoğunlaştırdıkları bilinen bir gerçektir. İlk bakışta bu durumun, Yahudilerin lehine birtakım sonuçlar getirdiği düşünülebilir. Ancak zannedilen bu olumlu hava zaman geçmeden etkisini kaybetmiş ve *antisemitik* bakış açısı ağırlığını korumaya devam etmiştir. Örneğin John Wycliff (1330-1384) ve John Hus'dan (1370-1415) sonra Reformasyonun en etkili öncüsü olarak kabul edilen Martin Luther'in (1483-1546), evvelinde Katolik zulmüne karşı Yahudileri savunurken daha sonraları şiddetli bir Yahudi düşmanı olduğu söylenmektedir.[103] Nitekim onun Wittenberg'de yayımlanan *Von den Juden und Ihren Lugen*[104] adlı eseri modern döneme kadar uzanan Yahudi kıyımlarının esin kaynağı olarak kabul edilmektedir.[105] Diğer taraftan Yahudilerin toplumdan ayrıştırılarak gettolara mahkûm edildiği bilinen bir vakıadır. Bu da Reformasyona karşı Kilisenin gücünü toparlamak için kullanılmıştır. Bu doğrultudaki bir söylem, Yahudiliğin yanlışlığının ve Hıristi-

---

99 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, trc. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yay., 1966), 163.

100 Bk. Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 255 vd.

101 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 289; Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 49.

102 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 296.

103 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 400-401; Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", 283.

104 *Yahudilerle Yalanları Üzerine*

105 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 305-306.

yanlığın doğruluğunun kanıtlanması maksadıyla Katolikliğin hâkim olduğu çevrelerde yaygınlık kazanmıştır.[106]

Roma Katolik Dünyasından sonra reformist Protestanların da katılımıyla birlikte Yahudilerin, *Kristendom*'da Türklerin beşinci kolu olarak faaliyet gösteren ajanları olduğu fikri benimsenmiştir. Bütün bu gelişmeler neticesinde, XVI. yüzyıla gelindiğinde Batı Avrupa'da neredeyse hiçbir Yahudi'nin kalmadığı nakledilir.[107] Bundan sonra Yahudiler, Haçlılar ve modern çağlara kadar gelen engizisyondan kurtulmak için Doğu Avrupa'ya belki de karşılaşabilecekleri en korkunç zulümleri görecekleri Polonya ve *antisemitizmin* devlet politikası olarak benimsendiği Rusya'ya[108] göç etmek zorunda kalmışlardır.[109] Ancak 1648'de başlayan ve Doğu Avrupa'da yüzlerce Yahudi topluluğunun yok olmasına neden olan *Chmielnicki* gibi soykırımlar, tekrar Yahudilerin başta modern Yahudi toplumunun oluştuğu İngiltere[110] ve Amerika gibi ülkelere göç etmelerine neden olmuştur.[111]

Aydınlanma çağı, bir realite olarak var olan dinsel temelli çatışmaların izale edilmesine yönelik çabaların yoğunlaştığı bir dönemdir. Bu dönemin önde gelen düşünürlerinden John Locke'un (1632-1704) bir kimsenin herhangi bir dini gruba aidiyetini ortaya koymaksızın akıl temelinde var olup olamayacağını tartıştığı ifade edilir. Batı toplumlarındaki bilimsel ve teknik açıdan hızlı gelişmeler yeni bilgi paradigmalarını ortaya koymakta ve geleneksel dinsel ve teolojik bakış açısında önemli şüpheler oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu durum da hayatta seküler bir alanın açılmasını doğurmaktadır. Yahudiler yeni ve karmaşık bir durumla karşı karşıya bulunmaktadırlar. Bir taraftan Kilisenin önceki uygulamaları, ahlaki ve entelektüel açıdan Yahudilere karşı yapılan kötü muamelelerin sorgulanmasını gerektirmektedir. Diğer taraftan ise Yahudilik, Hıristiyanlığın zalimâne yapısının temel kaynağı olarak görülmektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlığın kaynaklarından bir sapma ve Grekoromen değerlere geri dönüş ortaya çıkmakta, bununla birlikte tarih boyunca gelişen Yahudi imajına ilişkin olumsuz bakış açısı yine kendisini hissettirmektedir. Özellikle Fransa'daki Voltaire (1694-1778) gibi Aydın-

---

106 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 108.

107 Bk. Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 130-131.

108 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 432.

109 Bk. Wyne, "Kilise Tarihinde Antisemitizm", 283 vd.

110 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 346.

111 Bk. Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 50-51.

lanma önderleri, temel vurguları açısından değerlendirildiğinde, Yahudi karşıtı bir tutum içerisinde yer almaktadırlar.[112] Aslında bu dönemi, *doğal din* adına Hıristiyanlığın eleştirisi olarak okumak mümkündür. Belli bir noktaya kadar Hıristiyanlığın kurbanları olarak Yahudilere empatik birtakım yaklaşımların olduğu da söylenebilir. Ne var ki ilerleyen süreçte Yahudilik bu eleştirel bakış açısından nasibini almıştır. Buna göre Yahudiler, hâkim olan anlayışı paylaştıkları ve çoğunluğun kültürünü benimsedikleri ölçüde haklarını kazanabilirler. Sonuç itibariyle Fransız aydınlanması örneğinde de görülebileceği üzere Hıristiyanlığın eleştirisi bağlamında onun Yahudi kökenlerine de vurgu yapılarak Yahudiliğe karşı da acımasızca eleştirilerin olduğu görülecektir.[113]

Aydınlanma hareketi denilince bundan ayrı düşünülmesi mümkün olmayan *Haskala* hareketine de kısaca değinmek gerekir. Kısaca *Yahudi Aydınlanma Düşüncesi* şeklinde tanımlanabilecek bu hareket, Yahudiler arasında Avrupa kültürünün yaygınlaşmasında önemli bir işlev görmüştür. Aydınlanmanın ruhuyla mütenasip bir şekilde gelişen *Haskala*, İsrail topraklarına dönüşü politik ve seküler bir vakıa olarak değerlendirmesinden dolayı muhafazakâr Yahudilerce Mesih inancını zayıflatan bir hareket olarak kabul edilmiştir. Nitekim bu düşünce, geleneksel Yahudiliği eleştirerek esasında Yahudilerin gettolardan çıkmalarını ve içinde yaşadıkları toplumlara entegre olmalarını savunmaktadır. Her ne kadar bu hareket, geçmişi eleştiren bir yapıya sahip olsa da asıl amacı, şöyle ifade edilebilir: Yahudi toplumunun varlığını sürdürmesi ve bu kitlenin manevi-kültürel anlamda terakki etmesine hizmet etmek. Bu bakımdan Batı toplumlarında zaten Yahudilere karşı var olan olumsuz yaklaşım, *Haskala*'nın milliyetçi, *Siyonist* ve reformist anlayışlara medâr olan bir yapıya dönüşmesi neticesini getirmiştir.[114]

Aydınlanmanın toplumsal ideallerinin gerçekleştirilmesi, XVIII. yüzyıl sonlarında gerçekleşen iki devrimle hayat bulmuştur. Amerikan devriminde kıtaya gelen Yahudi nüfusu minimal boyutlardadır ve dolayısıyla buradaki hakların elde edilmesi evrensel insan hakları bağlamında değerlendirilmiştir. Fransız devrimine gelince burada büyük bir Yahudi kitlesi vardır ve geçmişten gelen bir tecrübe söz konusudur. Dolayısıyla buradaki sürecin işletilmesi Amerika'dan

---

112 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 401.

113 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 111-112.

114 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal* 7, sy. 1 (2010): 33-59.

farklı bir boyutta gerçekleşmiştir. Sonuç itibariyle buradaki Yahudilerin birtakım haklarını, Napolyon'un (1769-1821) tüm insanlara özgürlük söylemiyle çıktığı siyasal mücadelesi örneğinde olduğu gibi,[115] kazanmalarına rağmen önceki dönemlerin kalıntısı algılar, Fransa'da olduğu gibi diğer Avrupa ülkelerinde de var olmaya devam etmiştir. Bu hakların alınmasında Yahudiler, yaşadıkları ülkeye sadakatleri ve ülkenin kültür dünyasına entegre olup olamama gibi birçok açıdan sorgulanmak durumunda kalmışladır.[116] Zira Batı toplumlarının muhayyilelerinde Yahudiler, yaşanabilecek en küçük olumsuzlukta bile *günah keçisi* olarak seçilmeye son derece müsait adaylar olarak görülmüşlerdir.[117]

XIX. ve XX. yüzyıllar ırkçılığın hâkim olduğu bir dönemdir.[118] Haddi zatında XIX. yüzyılın politik sorunları bugünkü *antisemitizme* de rengini veren anlaşmazlıklardır.[119] Dolayısıyla Yahudiler Batı toplumundaki, yegâne yabancı unsur olmaları bakımından kendilerine karşı yeni ama önceki Hıristiyan jargonun ötesinde geçmişin tüm olumsuz birikimi temelinde ilerleyen daha tehlikeli bir imajın oluşturulmasıyla karşı karşıyadırlar.[120] Ekonomik alandaki becerileri de dikkate alındığında, bu dönemde kapitalizm temelinde, sosyal tabakaların hakları ve yaşanan eşitsizlikler çerçevesinde ortaya çıkan tartışmaların neticeleri açısından Yahudiler, çok kırılgan bir pozisyona sahiptiler.[121]

---

115 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 113-114.

116 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 401; Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 68 vd.; Johnson, *Yahudi Tarihi*, 413-414.

117 Bk. Parkes, *Antisemitism*, 57 vd. "Şayet günah keçisi kuramında psikolojik bir hakikat varsa, o da Yahudilere karşı bu toplumsal tutumun etkisi konusundadır; çünkü *antisemitik* yasalar toplumu Yahudileri defetmeye zorladığında bu '*semitikseverler*' de kendilerini gizli kötülüklerden arıtmak, gizemle ve günahkârca sevdikleri bir lekeden kurtulmak zorunda hissettiler." Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 163.

118 Bu döneme ilişkin dikkat çeken hususlardan biri de Charles Darwin'in (1809-1882) evrim düşüncesinden ilham alınarak Yahudilerin aşağı bir ırk oldukları tezinin savunulmasıdır. Dolayısıyla bu savunu, *antisemitik* bakış açısına hizmet etmiştir. Bk. The World Holocaust Remembrance Center, "Antisemitism", 2.

119 Bk. Parkes, *Antisemitism*, 20.

120 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 112-113.

121 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 115 vd.

Bu bağlamı, insanın yurtsuzluğu ve köksüzlüğü kavramları merkezinde politik kötülüklerin kaynağı olarak *antisemitizm*,[122] emperyalizm[123] ve totalitarizmi[124] gören Hannah Arendt'in[125] yorumları çerçevesinde açıklamak faydalı olacaktır. *Modern antisemitizmi* Avrupa'daki geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine bağlayan Arendt, tam da kıtadaki ulus devletler sistemindeki hassas dengenin çatırdamasının tesadüf ettiği bir evrede, söz konusu vakıanın doruk noktasına ulaştığını düşünmektedir.[126] Nitekim bu denge arasında Yahudiler, gayr-i millî bir sınıf olarak kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla bu denge içerisinde var olmaları, kendilerinin faydalanılabilir bir aygıt olarak düşünülmelerine bağlı olarak gerçekleşmiştir.[127] Bu durum da içinde yaşadıkları toplumların istikrarlı bir devlet yapısına ve bu yapının da elde ettiği faydadan ötürü onları korumakla ilgilendiği sürece mümkün olabilmiştir.[128] Aslında Yahudilerin yaşadıkları olumsuz tecrübe, hâkim toplumun negatif bakışlarına hedef olmaları ve dolayısıyla mahkûm edildikleri ekonomik faaliyet alanı onları, ne olursa olsun var olabilmek için daima üretken ve aranan bir kimlikte olma bilincine yöneltmiştir denebilir. Bu bakımdan ulus devletler sistemindeki hassas denge göz önünde bulundurulduğunda yönetimler, her şeyden öte bu kararsız dengeyi kendi ülkelerinin lehine kullanmak istemişlerdir.[129] Bu doğrultuda söz konusu yönetimler için son derece uygun ve yegâne müttefikler, mukaddemen belirtilen devletsiz ve gayr-i millî sınıf olarak kabul

---

[122] *Antisemitizm*, bir insan topluluğunu yersiz yurtsuz bırakmakla farklı insanların bir arada yaşama olanağına darbe vurmuştur. Bk. Yavuz Kılıç, "Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni", *Kaygı* 12 (2009): 149.

[123] Temel özelliklerinden birisi, *yüksek ve aşağı soylar kavramları temelinde insanlığı bölmek* olan emperyalizm, çıkarı ön plana alarak *ortak aklı* ortadan kaldıran bir yayılmacılığı amaçlamaktadır. Bk. Kılıç, "Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni", 149-150.

[124] Totalitarizm, şiddet yoluyla insanı insan olmaktan çıkarmak demektir. Haddi zatında söz konusu bu üç "izm", "insanın sağduyusunu, ortak dünyasını, dolayısıyla kendisini var kıldığı kamusal alanı yok" etmektedir. Bu nedenle bu durum, bir anlamda ortak dünyanın inkıraza uğraması demektir. Bu da aslında insanlığın yurdunun yok olmasıdır. Bk. Kılıç, "Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni", 150-152.

[125] Bk. Yavuz Kılıç, "Geçmişle Gelecek Arasında İnsan", *Kaygı* 19 (2012): 80, erişim 3 Ekim 2017, http://dergipark.gov.tr/kaygi/issue/27462/288776.

[126] Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 20.

[127] Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 51 vd.

[128] Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 184.

[129] Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 52.

edilen Yahudilerdi.[130] Bu kararsız dengeden Yahudiler, iyi bir şekilde yararlanmışlar ve "Avrupa uluslarının ortak çıkarlarının bir tür simgesi" durumuna gelmişlerdir.[131] İktidarlarla bu yakın ilişkilerinden dolayı, daima devlet erkiyle özdeşleştirilmişler ve toplumdan uzak bir yapı arz etmişlerdir. Dolayısıyla bu durum da onların, dünyayı tahakküm altına almaya çalışan uluslararası bir şebeke oldukları kuşkusunu Avrupa toplumları nezdinde oluşturmuştur.[132] Hâlbuki söz konusu süreç, "Yahudilerin diğer toplumsal gruplarla giderek eşit duruma gelmeleriydi."[133] Bahsedilen kararsız dengenin bozulması bir anlamda Yahudilerin hedef tahtasına konmasına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle Napolyon sonrasındaki modern ulus sistemine geçme sürecinde Prusya merkezli orta sınıf oluşturulması aşamasındaki dengesizlikler onları, ciddi anlamda bir düşmanlığa maruz bırakmıştır.[134] Bu bakımdan "Avrupalı halkların felaketi andıran yenilgilerinin, Yahudilerin başına gelen felaketle başlaması hiç de rastlantı değildir."[135] Bütün bu bilgiler ışığında Arendt, *modern antisemitizmi* Avrupa genelinde cereyan eden siyasal bir hadise olarak nitelendirmektedir.[136]

Diğer taraftan 1879 yılında Wilhelm Marr (1819-1914) tarafından kaleme alınan ve *antisemitizm* kavramlaştırılmasının ilk kez kullanıldığı[137] *The Victory of Jewry over Christendom*[138] ve meşhur *Protocols of the Elders of Zion*[139] gibi eserler, bu dönemin havasını yansıtması açısından dikkate alınması gereken önemli yazılar olarak kabul edilirler. Bunlarda vurgulanan husus, Yahudilerin uluslararası bir ağ oluşturarak birlikte tek bir hedef için çalıştıklarıydı. O da ekonomik, medyatik ve

---

130 Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 54.
131 Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 52.
132 Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 63.
133 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 107.
134 Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 65 vd.
135 Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 52.
136 Bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 75.
137 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 88 vd.
138 *Yahudilerin Kristendom'da Zaferleri*
139 *Siyon Büyüklerinin Protokolleri.* Yahudilere karşı kitlesel kin ve nefreti körüklemek için üretilen bu eserle ilgili geniş bilgi için bk. Parkes, *Antisemitism*, 45-56. Ayrıca bu süreçte üretilen yazılara ilişkin bk. Hebû, "el-lâ-Sâmiye", 785-786.

politik argümanları kullanarak *Kristendom*'un çökertilmesidir.[140] Böylesine bir kavramın ortaya çıkmasında Avrupa'nın tarihinde ve kültüründe *tanrı katili* olarak kabul edilen Yahudilere düşmanlık vardır. Hali hazırda yaygın bir algı olarak bu düşmanlığı, tamamen Almanya ve Alman düşüncesiyle ilişkilendirmek de doğru olmayacaktır.[141] Netice itibariyle bu içerik, söz konusu kavramlaştırmayla birlikte siyasi bir harekete dönüşmüştür.[142]

Yahudilerin gerek ekonomik gerekse de demografik açıdan yayılması düşüncesini bir tehlike olarak gören, sistematik olarak Yahudilerin etkisiz ve alt bir sınıf olarak kalmasını hedefleyen ve *antisemitik* algıyı teşvik eden Rusya'da[143] modern dönemlerin ilk planlı soykırımı 1871 yılında Odessa'da[144] gerçekleşmiştir. Bu katliam ve akabindeki benzer olaylar, 1881-1914 yılları arasında Doğu Avrupa ve Balkanlardan kitleler halinde Yahudilerin Amerika'ya göçüne sebebiyet vermiştir.[145] Bu yoğun göç dalgaları kimi zaman Amerika toplumunun bazı kesimlerinin tepkisini çekmiş ve kapılar kapanmıştır. Bununla birlikte göçler devam etmiştir. Bundan başka I. Dünya Savaşının sona ermesiyle Avrupa'da Yahudilere görece haklar tanınsa da her iki dünya savaşı arasında özellikle Ukrayna ve Doğu Avrupa'da büyük ölçüde can kayıplarının yaşandığı sistematik *pogromlar* uygulanmıştır.[146] Bütün bu saikler altında yaşanan göç dalgalarının neticesi olarak günümüze kadar uzanan süreçte, şehirli Amerikalıların nüvesini teşkil eden Yahudiler, her ne kadar Henry Ford (1863-1947) örneğinde olduğu gibi bir takım *antisemitik* faaliyetlere maruz kalsalar da[147] Amerikan toplumunun ayırt edilmesi güçleşen, kurucu ve önemli bir parçası olmuşlardır.[148]

Diğer taraftan Rusya'da yaşanan dehşet ve 1894 yılında Fransız ordusundaki Yahudi Albay Dreyfus'un haksız yere casuslukla suçlanması ve mahkûm

---

[140] Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 402; Johnson, *Yahudi Tarihi*, 531 vd.; Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 113.

[141] Bk. Leaman and Nyman, "Anti-Semitism", 313.

[142] Bk. Hebû, "el-lâ-Sâmiye", 785.

[143] Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 123 vd.

[144] Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 433.

[145] Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 434.

[146] Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 135.

[147] Bk. Karesh and Hurvitz, "antisemitism", 24.

[148] Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 653 vd.

edilmesi (ve ardından masum olduğu ortaya çıkmasına rağmen),[149] Yahudilerin Avrupa toplumuna kabul edilmeleri hayallerini suya düşürmüştür.[150] *Dreyfus davası*, hakikaten bir dönüm noktası olmuştur. Zira bu olay, Yahudilerin azınlıklar halinde yaşadıkları toplumlarla kaynaşamayacaklarının ilanı şeklinde algılanmıştır.[151] Ayrıca bunlar, kurtuluş için bir anavatan kurulabilir mi fikrinin oluşmasına, Theodore Herzl (1860-1904) önderliğinde ve *Siyonizm* ideolojisi çerçevesinde yavaş yavaş Filistin'e de bir göç dalgasının başlamasına neden olmuştur.[152] Başka bir ifadeyle tüm yönleriyle *antisemitizm* temelinde şekillendirilen modern dönem Yahudi algısı, Avrupa Yahudiliğinin sonunu getirmiş ve Amerikan Yahudi toplumu ile İsrail Devleti'nin kurulmasının zeminini oluşturmuştur. Aynı zamanda bu durum, Amerika'nın özellikle ekonomik dinamizminin ciddi anlamda ivme kazanmasına neden olmuştur.[153]

Bu döneme ilişkin dikkat çeken diğer bir nokta da *antisemitik* çevrelerin, olaya yeni bir kavramsal boyut ekleyerek Yahudileri dini bir grup olmaktan öte ırksal bir grup olarak kabul etme temayülünde olmalarıdır.[154] Bu bağlamda Almanya önem kazanmaktadır. Çünkü Yahudiler, Almanya'nın entelektüel, ekonomik, askeri ve sınai açıdan gelişmesinde lokomotif görevi gören ve bu ülkeye rengini veren önemli bir kitle konumuna gelmeyi başarabilmişlerdir.[155] Ancak I. Dünya Savaşında kendilerine çok güvenen Almanlar, ağır bir yenilgi almışlar ve galip devletler tarafından aşağılanarak büyük bir şoka uğramışlardır. Yenilginin faturası Yahudilere kesilerek, kendileri *günah keçisi* ilan edilmiştir.[156] Adolf Hitler

---

149 Bk. Parkes, *Antisemitism*, 37 vd.

150 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 450 vd. Bu dava ile ilgili geniş bilgi için bk. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*, 167-219.

151 Bu dava Siyonizm'le özdeşleşmiş ve Theodore Herzl'i harekete geçiren ana unsur olmuştur. Bundan sonra Herzl, meşhur eseri *Der Judenstaat*'ı *(Yahudi Devleti)* kaleme almıştır. Bk. M. Lütfullah Karaman, "Siyonizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara: TDV Yay., 2009), 329.

152 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 446 vd.

153 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 125.

154 Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 402; Groepler, *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*, 108.

155 Burada Almanya'daki ilk ulusalcı hareket olarak nitelendirilen *Völkisch* hareketine de değinmek gerekir. Bu harekete göre söz konusu sanayileşme ve sekülerizmle beraber gelişen modernleşme, Yahudiler tarafından Alman kültürünün altını oyan bir vakıa olarak ortaya çıkmıştır. Bk. The World Holocaust Remembrance Center, "Antisemitism", 3.

156 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 547 vd.

(1889-1945) bu düşünce biçiminden derin bir şekilde etkilenmiştir. 1925-1927 yılları arasında yazdığı *Mein Kampf*[157] isimli eserinde Yahudileri, farklı ve kötü niyetli karaktere sahip insanlar şeklinde kendisini derinden uyaran bir figür olarak sunmaktadır.[158] Bu düşünceyi politik programının merkezi vurgusu haline getirmiş, Alman toplumunu bu yöndeki vizyonunu gerçekleştirmek üzere mobilize etmiş ve böylece II. Dünya Savaşını başlatarak Yahudilere karşı bir soykırım uygulamasına girişmiştir.[159]

Sonuç itibariyle Batı dünyasının tarihsel birikimi olarak ürettiği *antisemitizm*, Hitler'le zirveye ulaşmış[160] ve milyonlarca Yahudi soykırıma uğratılarak *Aşkenazi toplumu* mahvedilmiştir.[161] Bu durum *Siyonizm*[162] fikrini ateşlemiş ve zincirin son halkası olarak, Yahudilerin çoğunluğu diasporada yaşasa da bir Yahudi olarak utanç duymaktan kurtulmalarının vesilesi olarak değerlendirilen[163] İsrail Devleti'nin kurulması ile sonuçlanmıştır.[164] Diğer taraftan kimi değerlendirmelere göre *antisemitizm*, Yahudiliğin doğasını da değiştirmiştir.[165]

---

157 *Kavgam*

158 Bk. Adolf Hitler, *Kavgam*, trc. Refik Özdek (İstanbul: İstanbul Dağıtım, 2005), 92 vd.

159 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 402. Ayrıca bk. Hebû, "el-lâ-Sâmiye", 786. Ayrıca söylemek gerekir ki Hitler'in liderliğinde Nazilerin 1933 yılında iktidara gelmesi, Filistin'e süren göçlere büyük bir ivme kazandırmış ve Prag'da toplanan Siyonist kongrenin sınırsız göç kararı almasına neden olmuştur. Bk. Karaman, "Siyonizm", 332.

160 Bu konuda bir değerlendirme için bk. Parkes, *Antisemitism*, X vd.; Leaman and Nyman, "Anti-Semitism", 313.

161 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 592.

162 *Siyonizm* ile Yahudilik arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Zira *Siyonizm*'in, geçmişte yaşanan bir mazlumluğu kullanarak başka mazlumiyetler yarattığı ortadadır. Esasında *antisemitizm*, bir anlamda *Siyonizm*'i besleyen bir etmendir. Dolayısıyla *Siyonizm* hem Yahudiler hem de Müslümanlar için ciddi bir tehlikedir. Dolayısıyla *Siyonizm*'in neden olduğu bu durumdan utanç duyan ve bu anlayışa karşı duran vicdanlı birçok Yahudi vardır. Bk. Haqqi, "Zionism and the Arab-Israel Confrontation", 40-42. Diğer taraftan İsrail Devleti'ni kuran irade olan *Siyonizm*, *antisemitizm* terimini tamamen Yahudi düşmanlığına hasrederek bunu bir silah olarak kullanıp küresel birçok platformda etkili faaliyetler yürütmekte ve kendisini dünyadaki tüm Yahudilerin hamisi olarak ilan etmektedir. Aynı zamanda kendi siyasi anlayışına itiraz eden her insan ve kesimi de *antisemitist* olarak damgalamaktadır. Bunların başında da Araplar ve Müslümanlar gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Hebû, "el-lâ-Sâmiye", 786-787.

163 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 645; Leaman and Nyman, "Anti-Semitism", 313.

164 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 601 vd.

165 Bk. Leaman and Nyman, "Anti-Semitism", 313.

Holokost dehşeti, bu insanlık dışı uygulamaların kesin bir şekilde mahkûm edilmesi gerektiği fikrini tetiklemekle[166] birlikte tam anlamıyla hayata geçirilmesi gereken şeyler yapılmamıştır. Aksine sorun, geçmişte bizatihi *antisemitizmin* kurbanı olan Müslümanların kucağına itilerek yeni bir çatışma alanı ortaya çıkarılmıştır: Arap-İsrail Sorunu.[167] Soykırımla *yeni Siyon* arasında organik bir bağ kurulmuş,[168] geçmişteki acı olaylar sanki yaşanmamışçasına, İsrail, kolonizasyon döneminin sonunda, İslam Dünyasındaki tek Batılı parça olarak sorunlu bir şekilde Ortadoğu'ya eklemlenmiştir.[169] Bu alan, bölgedeki 1918 öncesi sükûnet halinin aksine, maalesef Yahudilerin tekrar potansiyel birer *günah keçisi* olarak seçilmelerine yol açabilecek yapısal bir karakter algısının tohumlarının ekilmesi gibi birçok tehlikeyi beraberinde getirmiştir.[170]

Bu noktada bölgedeki Yahudi düşmanlığının oluşmasında, *Levant Hıristiyanları* üzerinden başlayarak[171] aktarılan Batının *antisemitik* birikiminin etkin olduğunu söylemek gerekir. Böyle bir vakıanın ortaya çıkması da belirtildiği üzere Arap-İsrail çatışması nedeniyledir.[172] Kimi bakış açılarına göre özellikle Arap dünyasında güçlü bir *antisemitizmin* yükseldiği, Batıdaki Yahudi düşmanlarının onlarla işbirliği yaptığı ve bu yöndeki bir söylemi ciddi anlamda sahiplendikleri iddia edilebilir.[173] Belli bir noktaya kadar *Daru's-Selam*'ın *Kristendom*'dan daha ehven ve güvenli bir yer olduğu fakat tarihte de Müslümanlar arasında *antisemitik* eğilimler olduğu söylenebilir.[174] İsrail'in kuruluşundan sonra ondan nefret eden kimi Müslümanların, *antisemitik* eğilimlerini *antisiyonizm* düşmanlığı altında gizledikleri de savunulabilir.[175] Radikal ve militan hareketler bağlamında *İslami anti-*

---

166 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 402.

167 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 611.

168 Bk. Johnson, *Yahudi Tarihi*, 601.

169 Bk. Davis and Chazan, "Anti-Semitism", 402. Ayrıca bk. Parkes, *Antisemitism*, XII vd.

170 Bk. Haqqi, "Zionism and the Arab-Israel Confrontation", 38.

171 Bk. Norman A. Stilmann and et al., "Anti-Judaism/Antisemitism/Anti-Zionism", in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Phillip I. Ackerman- Lieberman and et al., vol 1 (Leiden-Boston: Brill, 2010), 233.

172 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 138.

173 Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 139.

174 Bk. Stilmann and et al., "Anti-Judaism/Antisemitism/Anti-Zionism", 221-240.

175 Bk. The World Holocaust Remembrance Center, "Antisemitism", 3.

semitizm[176] ve 2000 yılındaki Filistin İntifada hareketiyle başlatılan ve Avrupa'daki kimi aşırı Müslüman gruplar tarafından propagandası yürütülüyor şeklinde sunulan *yeni antisemitizm* kavramları dahi üretilebilir.[177] Bir takım makul çözüm önerileri sunsalar da[178] ne yazık ki bu iddiaların temellendirilmesinde büyük ölçüde vakıanın bağlamsal olarak ele alınması göz ardı edilmekte ve tek taraflı bir okuma metodu izlenmektedir. Bunun en ibretâmiz örneğine *Anti-Defamation League* tarafından hazırlanan raporda rastlanabilir. Bu raporda, Ortadoğu'ya transfer edilen *antisemitizmin* Avrupa kökenlerine işaret edilmekte,[179] bununla birlikte sebep olarak Arap-İsrail sorunu gösterilmektedir. Devamla bu sorunun neden olduğu birtakım savrulmalardan örnekler verilmektedir. Ancak nedenler sorgulanmamaktadır. Tarihî perspektif sunma iddiasında olmakla birlikte bu bakış açısı, tam tersine olumlu tarihî tecrübeleri ıskalamakta ve günümüz realitesinde yaşananların altını doldurmak için geçmişe ilişkin *keyfe ma yeşa* cımbızlayacı bir üslup kullanmaktadır.[180] Unutulmamalıdır ki geçmişte birlikte barış içerisinde yaşayan kitleler nedensiz bir şekilde birbirine düşmanlık yapmazlar. Kaldı ki Batı muhayyilesinin ürettiği *antisemitizm*, İmparator Hadrian (M.S. 76-138) örneğinde de görüleceği üzere Yahudilere Kudüs'e bakmayı bile yasaklamışken, Hz. Ömer (ö. 23/644) misalindeki gibi yüzyıllar sonra onların şehre yerleşmelerine izin verenler Müslümanlar olmuştur. Diğer taraftan Müslümanların son üç asırdır gerek düşünsel gerekse de siyasal bir buhranın ortasından geçtikleri göz önünde bulundurulursa maruz bırakıldıkları mazlumiyetlerin istismara açık olduğu da ortadadır. Bu nedenle küresel politikaları belirleyen odakların spekülatif toplum mühendislikleri yaptıkları realitesi kesinlikle dikkate alınmalıdır. Zira bu durum, geçmişinde soykırım geleneği bulunmayan dünyanın önemli bir kesimini, kökenlerine aykırı bir şekilde dönüştürmeye matuf bir realitedir.

Son olarak inandıkları Mesih farklı olmakla birlikte İsrail bağlamında Mesihçi kimlikleriyle birleşen *Hıristiyan Siyonizmi*[181] ile *Yahudi Siyonizmi* arasındaki adı konmamış hedef birlikteliği de komplike ve çelişik bir yapı arz etmesi açısın-

---

176 Bk. Stilmann and et al., "Anti-Judaism/Antisemitism/Anti-Zionism", 237.

177 Bk. Ben-Moshe, "The New Anti-Semitism in Europe", 219-236.

178 Bk. Ben-Moshe, "The New Anti-Semitism in Europe", 233 vd.

179 Bk. Anti-Defamation League, *Islamic Anti-Semitism in Historical Perspective*, (byy.: y.y., 2002), 6-7.

180 Bk. Anti-Defamation League, *Islamic Anti-Semitism in Historical Perspective*, 1-19.

181 Bk. Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi", 133 vd.

dan zikredilmeye değerdir. Esasında bu realite, başlı başına bir yazıda ele alınması gereken bir konudur.[182] Ancak kısaca bilgi vermek gerekirse, bu bağlamın kökenlerini II. Dünya Savaşı sonrasında aramak gerekir. Birçok kilisede temel olarak geçmişte yapılan mezâlime karşı bir nedâmetin dillendirildiği görülmektedir. Bir anlamda bu yaklaşıma geleneksel *antisemitizmi* mahkûm etme ve günah çıkarma denebilir. Buna Papa XXIII. John (1881-1963) ve Papa II. Jean Paul (1920-2005) örnek verilebilir. İlki, kimi ritüellerden Yahudilere olan negatif referansları çıkarırken ikincisi *antisemitizmi* bir günah olarak nitelendirmiştir.[183] Ancak bu yaklaşım, Protestan kiliselerde daha yoğundur. Yine de bu yaklaşımlar sorunu ortadan kaldıracak düzeyde yeterli değildir. Bununla birlikte bu nedâmet Yahudilere yardım etme dürtüsünü tetiklemiş, *Siyonist* çabalara ve dolayısıyla da İsrail Devleti'nin yaratılmasında ciddi bir desteği beraberinde getirmiştir.[184]

SONUÇ

Sonuç olarak; *Helenizmle* olgunlaşmaya başlayan, pagan unsurlarla birlikte Hıristiyanlıkta temellendirilen, Muhammedî davetin ortaya çıkmasıyla yeni bir boyut kazanarak Batı düşünce tarihinde ikmal edilen *antisemitizm* terimi, insanlık âleminin binlerce yıldır yaşadığı karmaşık bir sorun olan ve bir o kadar da anlaşılması için üzerinde düşünülmesi gereken bir kavramdır. Günümüzde bu terimin anlamsal boyutu değişime uğratılarak, farklılıkların birlikte huzur ve sükûnet içinde yaşamalarını temin eden bir kültürün mimarları olarak Müslümanlar, kimi mihraklarca bu kavramın uygulayıcıları olarak lanse edilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan, *Oryantalizm* tecrübesinin modern yüzü olan *İslamofobi*, ötekileştirmeyi yapanların müstehzi edasıyla *antisemitik düşüncenin tarihi bir kurbanı olan İslam'a karşı düşmanlık*[185] olarak tanımlanmakta ve İslam düşmanlığı *antisemitizmden* ayrıştırılarak sorunun farklı bir boyuta taşınmasına gayret edilmektedir.

---

[182] Bk. Grace Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, trc. Mustafa Acar ve Hüsnü Özmen (Ankara: Kim Yayınları, 2003).

[183] Bk. The World Holocaust Remembrance Center, "Antisemitism", 3.

[184] Bk. Poliakov and et al., "Anti-Semitism", 136-137.

[185] Bu düşmanlığın güncel görünümleri ile ilgili bk. Mustafa Yiğitoğlu, "Sarcastic View of Islam in Western Christianity", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5, is. 8 (December 2012): 1359-1369, erişim 3 Ekim 2017, https://www.jasstudies.com/DergiTamDetay.aspx?ID=290; Önal, *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar*, 268-370.

Gerek bilinçsizce hareket eden Müslüman unsurlar ve gerekse de kendisini İslam'ın özellikle vurguladığı akılcı bakış açısından soyutlayan kimi İslamî kesimler, ne yazık ki böylesine tehlikeli bir düşünce biçimine, cömertçe argümanlar sağlamaktadırlar.

Ulaşılan önemli bir sonuç olarak şunu da ifade etmek gerekir: *Antisemitizmi* üreten Batı medeniyetinin bir günah çıkarması olarak varlığını devam ettiren İsrail Devleti'nin birçok hak ihlali yapmasına göz yumulmaktadır. Hâlbuki gerekli görüldüğünde birtakım bahanelerin üretilmesiyle birçok üçüncü dünya ülkesinin, meşruluğu sorgulanabilecek şekilde küresel güçlerce işgal edildiği realitesi açıkça ortadadır. Böylesine dengesiz bir denklem, haksızlığa uğramanın biriktirdiği enerjiyle global boyutta patlaması muhtemel bir kaos kazanı hüviyeti taşımaktadır. Başka bir ifadeyle izleri silinmez travmalarla her yönden baskılanan bir toplum kullanılarak tarihsel düşman olarak algılara yerleştirilen bir ümmetin de unutulmayacak travmalarla başkalaştırılması şeklinde ifade edilebilecek son derece endişelendirici bir akıbete doğru dünya sürüklenmektedir. Diğer taraftan belirtmek gerekir ki *antisemitizmi* üreten Batının bu kadim günahından nedâmet duyup onu her yerde mahkûm etmesi gecikmiş de olsa olumlu bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Fakat İsrail'in kuruluşundan beri geçen yaklaşık yetmiş yıllık süreçte yaşananlar, bu nedâmetin pişmanlıktan bambaşka bir şey olduğunu ihsas ettirmektedir. Nitekim bu sürecin, sorunun ortadan kalkması bir yana, daha farklı boyutları olan ve dünyanın geleceği açısından çok tehlikeli ve kronikleşme eğiliminde olan münâferetleri getirdiği görülmektedir.

Nihai tahlilde *antisemitizm* vakıası, karmaşık ilişkiler ağı çerçevesinde insanlık için kronik bir hastalık haline dönüşmüştür. Dolayısıyla sadece belli kesimlerin değil bütün olarak dünyanın çözmek zorunda olduğu bir sorundur. Bu kavram temelinde oluşan münaferetlerin izale edilmesi ve köklü bir çözümün üretilmesinin merciî ise sadece insanlığın ortak vicdanıdır.[186]

186 Her kesimden vicdanlı insanların olduğu muhakkaktır. Ancak bu noktada hassaten 2001 yılında vefat eden ve özeleştiri kültürünü özümsemiş Yahudi entelektüel ve bilim adamı Israel Shahak'ı zikretmek gerekir. İçinden geldiği muhitini ve tarihini son derece nesnel, eleştirel ve hakkı teslim eden bir üslupla değerlendirmiştir. Bu bağlamda örneğin şu eserlerine bakılabilir: *Yahudi Tarihi Yahudi Dini* ve Norton Mezvinsky ile birlikte kaleme aldığı *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*.

KAYNAKÇA

Anti-Defamation League. *Islamic Anti-Semitism in Historical Perspective*. byy.: y.y., 2002.

Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları-I/Antisemitizm*. trc. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1966.

Aykıt, Dursun Ali. "Hıristiyanlık'ta 'Kuzu Hırsızlığı' veya Proselitizm". *İslami Araştırmalar Dergisi* 20, sy. 2 (2007): 206-220.

Bali, Rıfat N. *Toplu Makaleler-II Türkiye'de Antisemitizm ve Komplo Kültürü*. İstanbul: Libra Kitap, 2013.

Batuk, Cengiz. "Tanrı'nın Asi Çocukları: 'Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler'". *Milel ve Nihal* 5, sy. 1 (2008): 157-187.

Ben-Moshe, Danny. "The New Anti-Semitism in Europe: The Islamic Dimension of, and Jewish Belonging in, the EU". *Islam and Christian-Muslim Relations* 26, no. 2 (2015): 219-236.

Bigalke, Ron J. "Anti-Semitism". in *The Encyclopedia of Christian Civilization*. byy.: Blackwell Publishing Ltd., 2011. Erişim 3 Ekim 2017. http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470670606.wbecc0054/abstract

Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi Tanrı'nın Maskeleri*. trc. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Yayınları, 2003.

Davis, Alan and Chazan, Robert. "Anti-Semitism". in *Encyclopedia of Religion*. Edited by Lindsay Jones. 1: 397-403. USA: Thomson Gale, 2005.

Erbaş, Ali. "İncil'de Yahudi İmajı". *EKEV Akademi Dergisi* 7, sy. 17 (Güz 2003): 95-112.

"EUMC Working Definition of Antisemitism". Erişim 1 Ekim 2017. http://www.antisem.eu/projects/eumc-working-definition-of-antisemitism/

Groepler, Eva. *Anti-Semitizm Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı Tarihi*. trc. S. Kaya. İstanbul: Belge Yayınları, 1999.

Hallsell, Grace. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*. trc. Mustafa Acar ve Hüsnü Özmen. Ankara: Kim Yayınları, 2003.

Haqqi, S. A. H. "Zionism and the Arab-Israel Confrontation". *The Muslim World League Journal* (Rabi al-Thani 1404): 38-42.

Hebû, Ahmed. "el-lâ-Sâmiye". *el-Mevsûa'tu'l-Arabiyye*. 16: 785-787. Şam: y.y., 2006.

Hick, John. "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı". trc. Aydın Topaloğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, sy. 1 (2005): 207-216.

Hitler, Adolf. *Kavgam*. trc. Refik Özdek. İstanbul: İstanbul Dağıtım, 2005.

Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. trc. Filiz Orman. İstanbul: Pozitif Yayınları, ts.

Karaman, M. Lütfullah. "Siyonizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 329-335. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Karesh, Sara E. and Hurvitz, Mitchell M. "antisemitism". in *Encyclopedia of Judaism*. Edited by Gordon Melton. 23-24. USA: Facts On File, 2006.

Kaufmann, Francine ve Eisenberg, Josy. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik". trc. Mehmet Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy. 1 (1987): 267-283.

Kılıç, Yavuz. "Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni". *Kaygı* 12 (2009): 147-158.

Kılıç, Yavuz. "Geçmişle Gelecek Arasında İnsan". *Kaygı* 19 (2012): 77-90. Erişim 3 Ekim 2017. http://dergipark.gov.tr/kaygi/issue/27462/288776

Komisyon. *Büyük Türkçe Sözlük.* Erişim 1 Ekim 2017. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.59d127e2691223.36179649

Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Metaforu: 'Boş Ülke' Miti ve 'İncir' Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Milel ve Nihal* 5, sy. 3 (2008): 257-267.

Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Milel ve Nihal* 7, sy. 1 (2010): 33-59.

Leaman, Oliver and Nyman, Clive. "Anti-Semitism". in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward Craig. 1: 311-314. London: Routledge, 1998.

Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. trc. İbrahim Yılmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Olgun, Hakan. "Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobya". *Diyanet İlmi Dergi* 44, sy. 3 (2008): 31-49.

Önal, Recep. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdîye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Önal, Recep. *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Özdemir, Mehmet. "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)". *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)* içinde, ed. Asife Ünal v. dğr., 239-256. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2012.

Parkes, James. *Antisemitism*. Chicago: Quadrangle Books, 1964.

Poliakov, Leon and et al. "Anti-Semitism". in *Encyclopedia Judaica*. 3: 88-160. Jerusalem: Keterpress Enterprises, 1978.

Said, Edward. *Oryantalizm*. trc. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayınları, 1998.

Stilmann, Norman A. and et al. "Anti-Judaism/Antisemitism/Anti-Zionism". in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Edited by Phillip I. Ackerman-Lieberman and et al. 1: 221-240. Leiden-Boston: Brill, 2010.

Şenay, Bülent. "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Anti-Semitizm-Oryantalizm İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2002): 117-146.

The World Holocaust Remembrance Center. "Antisemitism". Erişim 1 Ekim 2017. https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft Word - 5742.pdf

Vermes, Geza. *The Changing Faces of Jesus*. London: The Penguin Press, 2000.

Wyne, Hugh. "Kilise Tarihinde Antisemitizm". trc. Süleyman Turan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV, sy. 1 (2004): 275-290. Erişim 3 Ekim 2017. http://www.dinbilimleri.com/DergiTamDetay.aspx?ID=470&Detay=Ozet

Yılmaz, Mustafa Selim. *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.

Yiğitoğlu, Mustafa. "Babil Esaretinden Miladi İlk Yıllara Yahudiler". *Tarih Bilinci Dergisi* 13-14 (2011): 229-234.

Yiğitoğlu, Mustafa. "Sarcastic View of Islam in Western Christianity". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5, 8 (December 2012): 1359-1369. Erişim 3 Ekim 2017. https://www.jasstudies.com/DergiTamDetay.aspx?ID=290

Yiğitoğlu, Mustafa. "Negative Attitudes of Jews Regarding to Islam and Muslims Throughout the History". *Journal of History Culture and Art Research* 6, 2 (2017): 187-198. erişim 3 Ekim 2017. http://kutaksam.karabuk.edu.tr/index.php/ilk/article/view/806

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1217-1247

Anadolu Derviş Sofrasında Hoca Ahmed Yesevî'nin İzleri Derviş Lokmasının Menkıbevî Referansları

Traces of Khwāja Aḥmad al-Yasawī in the Anatolian Lodge Cuisine Legendary Sources of Dervish Lodge

Güldane Gündüzöz
Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assistant Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism
Kırıkkale, Turkey
guldanesoner@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0003-3007-6746

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26 Ekim/July 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1217-1247
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.330905
Atıf/Cite as: Gündüzöz, Güldane. "Anadolu Derviş Sofrasında Hoca Ahmed Yesevî'nin İzleri Derviş Lokmasının Menkıbevî Referansları-Traces of Khwāja Aḥmad al-Yasawī in the Anatolian Lodge Cuisine Legendary Sources of Dervish Lodge". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1217-1247. doi: 10.18505/cuid.330905.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Anadolu Derviş Sofrasında Hoca Ahmed Yesevî'nin İzleri Derviş Lokmasının Menkıbevî Referansları

Öz: Farklı bölgelerden Anadolu'ya yapılan göçlere sûfîler de iştirak etmiş ve bu coğrafyada meskûn olmayan mahaller dâhil olmak üzere tekkelerini kurmuşlardır. Bu tekkeler Anadolu'yu yurt edinmek üzere bu topraklarda seyahat eden ayende ve revendenin iaşe ve ibatesini temin etmiştir. Bu kapsamda tekke mutfağı, hayatın devamını sağlayan önemli bir maddi kültür unsurudur. Aynı zamanda tekke mutfağının, dervişlerin maneviyatının oluşmasında önemli bir yeri bulunmaktadır. Pek çok konuda Yesevî kültürünün izlerini taşıyan Anadolu tekke mutfağı, özellikle Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatlarda dervişlerin terbiyesi hususunda bir eğitim ocağı olarak kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak tekke mutfağında bulunan bazı eşyanın ve yiyeceklerin sûfîlerin zihnindeki değerler sisteminin oluşmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Anadolu tekke mutfağında mukaddes kabul edilen birçok yiyeceğin ve eşyanın gerek Yesevî geleneğin düşünce sistemini, gerek bazı tekke uygulamalarını izah eden bir yönünün olduğu görülmektedir. Sofra ve sofra ile bağlantılı birçok unsur ve derviş çeyizi arasında önemli bir yeri olan Ahmed Yesevî ile ilgili halifelik nişanları, bu yapıyı destekleyen önemli hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, Tekke, Mutfak Kültürü, Sembol, Hurma, Kazan.

Traces of Khwāja Aḥmad al-Yasawī in the Anatolian Lodge Cuisine Legendary Sources of Dervish Lodge

Abstract: Sufis have participated in migrations to Anatolia from different regions. They have established their lodges including places that are not suitable for residence. These buildings have provided food and safe beds for those traveling to this area. For this reason, the lodge cuisine is an important material culture that provides life for the people. At the same time, the lodge cuisine has an important place in the formation spirituality of the dervishes. In many subjects, Anatolian lodge cuisine carries the traces of Yasawī culture. Especially in the sects like Mawlawiyya and Bektāshiyya, the kitchen is like an education quarry about the dressage of the dervishes. Accordingly, it is seen that some of the dishes and foods in the lodge cuisine have created a system of values in the minds of the dervishes. In this frame-

work, it is seen that these foods and goods have a connection to explain the structure of the Yasawī tradition. An important aspect that supports this idea is the fact that some dervish dowries which found in some legends have some items associated with the tableware.

Keywords: Khwāja Aḥmad al-Yasawī, Lodge, Cuisine, Symbol, Date, Cauldron.

SUMMARY

The lodge cuisine is an important material culture that provides a continuation of life in the Anatolian lodges. At the same time, the lodge cuisine has an important position in the development spirituality of sūfīs. The Anatolian lodge cuisine carries traces of Yasawī cultures in many respects. It is accepted as an education centre for the development of the dervishes especially in some orders such as Mawlawīs and Bektāshiyya. Special attention has been paid to the kitchens in these lodges. So, every part of meal is decorated with various ceremonies in these lodges.

Table culture and consume halal food is also seen as important in the socialization of the person. In the lodges sheik helps dervishes to control their eating habits. Rituals related to the food and their consumption in lodges are explaining the infrastructure of the order. In this context, it is also important that certain items related to tableware in some orders be regarded as signs of caliphate. For instance, a cap, a cardigan and a banner which deserves the caliphate position are presented in Bektāshiyya. It is also important to present a sūfī, which is associated with direct food such as tableware and candlesticks.

In Aḥmad al-Yasawī's education system, customs and practices related to kitchen, tableware and food are important. Aḥmad al-Yasawī's book *Dīwān al-Ḥikma* functions as a founding text of the mystic manners. In some Anatolian lodges, which are a continuation of Yasawī tradition, table meals and catering are considered as one of the most important parts of dervish rhetoric. According to this, a meal that is cooked as halal and clean is a very precious blessing sent by God. In this direction, sūfī is careful not to miss this measure at every step of his life, in his dwelling interior, retreats and ceremonies. According to Yasawī tradition, overeating is not right. It is important not to be excessive in this regard. When the dervish is in *khalwat*, he should be careful to feed. There is a ritual of

khalwat in Yasawī tradition. They prepare their souls with fasting and dhikr for this challenging journey. The dervish who is still in Bektāshiyya has to pay attention to his feeding. He should only eat enough to perform his worship and dhikr. There is only one bowl of soup per day and barley bread in the first days in the Qādiriyya. Many of the practices and rituals associated with feeding in the lodges of Anatolia are similar to the practices of Aḥmad al-Yasawī. The dervish is fed as a soul and as a wisdom in the lodge table. So that his heart is a little closer to spiritual food.

Similarly, in *akhī* tradition to prepare meals and to eat meals has been considered as a part of hospitality in Anatolia. In this context, books related to *futuwwa* which is the guide of the *akhī*, contains many of the menus related to the food. Not only in the lodges or the *akhī zawiyas* but also in the Janissary corps, the table is regarded as remembrance of Salmān al-Fārisī in Anatolia.

In the Anatolian *tekke* structure, tableware is seen as a love affair and brotherhood parade bringing people together. Collective memory becomes evident in the kitchen centre. Thus, a common space and a symbolic world of meaning are formed. In this way dervishes continue to live with their cultural accumulation ritually. Cauldron is a sign of charity and generosity in the Islamic tradition in the context of the symbolism of Khalīl Ibrāhīm's sofa and the value of hospitality. In the same way, the boiler is a legendary figure of deep and complex expressions with different symbolic meanings extending to the ancient Turkish culture. The date is a symbolic and precious fruit in Anatolian lodges. From the other side date is an important food for human body. Date is mostly symbolizing of divine knowledge in epics and narrations. The divine knowledge is carried from one sūfī to another by date. The spiritual knowledge of the Prophet Muḥammad is symbolized by the date.

It is accepted that bread and wheat are also given to people with a divine grace from heaven. Salt and bread are seen as an important food by the Anatolian people. On the other hand, salt and bread are perceived as holy foods that humanity is endowed with as a divine grace. It is understood that these foods find themselves in complete coherence with complement each other in lodge literature and on the other hand it is the indispensable element of tables.

GİRİŞ

Kültür tarihinde yemek, bir taraftan biyolojik bir faaliyet olması bakımından, diğer taraftan bazı manevî hususlarla ilgili görülmesinden dolayı ele alınmış, bu doğrultuda metafizik âlemle bağlantılı bir iletişim vesilesi olarak da değerlendirilmiştir.[1] Bu çerçevede Anadolu tekke yapılanmasında beslenme, tekke mensuplarının biyolojik ihtiyaçlarını karşılayan bir unsur olmanın yanında örf, âdet ve geleneklerde şifa ve bereket gibi farklı anlamlar da ihtiva eden manevi bir boyut taşımaktadır. Bu gibi sebeplerle tekkede mutfağa özel bir önem atfedilmiş ve yemeğin her aşaması çeşitli merasimlerle bezenmiştir. Nitekim dervişler, temiz rızıklardan yemek, giysi ve besinleri temiz tutmak gibi hususlara temas eden ayet (el-Müddessir 74/4, el-Bakara 2/57) ve hadislerin[2] gereği olarak dinin tayin ettiği ibadetleri, maddi ve manevi olarak daha farklı bir boyutta yaşamaktadırlar. Buna bağlı olarak müridin, süflî işlerle meşgul olan münkir kişilerin yemeğini yemesi doğru bulunmamış ve bir prensip olarak "Ol taâm kırk gün bâb-ı feyzi seddeder. Belki muhlis olanın taâmından ekl ede (...) ve eğer ehl-i huzurdan olursa efdaldir."[3] denilmek suretiyle dervişlerin "insanın nûrunu ve kemâlini arttıracak helal lokma" yemesi teşvik edilmiştir.[4]

Tekkelerde helal lokma anlayışı ve sofra kültürü, dervişin eğitimi ve sosyalleşmesi boyutunda da önemli görülmektedir. Müridin seyrü sülûkünde karşılaşabileceği pek çok zorluğun yemekle bağlantılı olduğunu düşünen şeyh, dervişin yeme-içme alışkanlıklarını kontrol altına almasına yardımcı olacak tedbirler almaktadır.[5] Anadolu tekke mutfağı hakkında, tekkenin diğer birimlerine oranla daha fazla kaydın tutulmuş olmasının sebeplerinin başında dervişin seyrü

---

1 Phyllis Pray Bober, *Sanat, Kültür ve Mutfak*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 13-14.

2 İhsân Zahîr, *Dirâsâtü fi't-tasavvuf* (Pakistan: Dârü'l-İmâm el-Mücedded li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2006), 44.

3 Şerif Ahmed b. Ali, *Âdâb-ı tarîkat-ı Nakşibendiyye-i Hâlidiyye tercümesi*, Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 001248, 79[a].

4 Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 1, 200.

5 Abdülgani b. İsmâil en-Nablûsî, *er-Risâletü'l-murâdiyye fî âdâbi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 002045, 78[a].

sülûkünde, tekke mutfağına atfedilen bu değer gelmektedir.[6] Tekkede pek çok yiyecek ve bunların tüketilmesiyle ilgili âdet, uygulama ve merasim, tarikatın altyapısını ve tarikata özgü terminolojiyi açıklayan birer simge olarak değerlendirilebilir. Bazı tarikatlarda sofra ile ilgili birtakım eşyanın halifelik nişanı olarak kabul edilmesi de bu çerçevede önemli hususlardan biridir. Örneğin Bektaşîlik'te halifelik makamına erişen dervişe tâc, hırka ve sancağın yanında sofra ve çerağ gibi doğrudan yemekle ilişkili olan emanetlerin verilmesi ilgi çekicidir. Bu eşya kazandığı manevi değeri, büyük ölçüde çeşitli menkıbelerde Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271 [?]) bir emaneti olarak takdim edilmesine borçludur.[7]

1. YESEVÎ GELENEĞİ VE MENKIBELERLE ÖRÜLÜ YEMEK KÜLTÜRÜ

Tarikat yaşantısında önemli görülen pek çok nesne kendisine farklı dinî referanslar bulmuştur. Bu doğrultuda bir taraftan söz konusu bu unsurlara ayet ve hadislerde atıfların olduğu vurgulanırken, diğer taraftan bunların kökeni ya da ilk kullanımı, tarihsel bir olay ya da bir menkıbeye dayandırılmıştır. Bu noktada başta sofra, çerağ, tâc, hırka, zembil ve seccade olmak üzere bazı nesneler, ibret ve hidayet vesilesi olarak kabul edilmiş ve sofra "Allah ummadığı yerden onu rızık sahibi yapar. Kim Allah'a tevekkül ederse Allah ona yeter. Muhakkak ki Allah, emrini yerine getirendir, Allah her şey için bir ölçü tayin etmiştir" (et-Talâk 65/3) ayetiyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda tekkeler, Allah'ın rahmetinin, cömertliğinin ve kerîm sıfatının bir tezahürü olarak görülmüş ve bu itibarla dervişler, Allah'ın lütuf ve keremiyle bahşedilen yemeklerin insanlara sunulmasına yönelik hizmetten nasiplenmek istemişlerdir.[8] Tekkede bulunan çeşitli eşya ve sofra ve çerağ gibi mutfakla bağlantılı nesneler, kendilerine atfedilen değeri büyük ölçüde nasların, sûfîlere özgü yorumlarından almaktadır. Ancak söz konusu tarikat eşyasına yüklenen bu değer farklı menkıbelerle daha da derinleştirilmiştir. Anadolu tekke mutfağının öne çıkmasında ve tekkede bazı yemek ve besinlerin sembolik bir değer

6 Marianna Yerasimos, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yemek Kültürü*, yay. Çağatay Anadol (İstanbul: Kitap Yayınları, 2011), 56.

7 Besim Atalay, *Bektaşilik Edebiyatı* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340), 7.

8 Hülya Gümüş, "Türk Mutfak Kültüründe Çorba" (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011), 26.

kazanmasında tesiri olan menkıbelerin bir kısmı, öğretileriyle Türklerin Müslüman olmasında ve dinî anlayışlarının şekillenmesinde söz sahibi olan Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî'nin rolüne işaret etmektedir.

Rivayete göre Ahmed Yesevî henüz yedi yaşında bir çocukken, Türkistan'da o dönemin en mübarek velileri, zamanın zalim sultanının "bir dağın ortadan kaldırılması" isteğini görüşmek üzere toplanmışlardır. Veliler yaptıkları dua ve zikirlerle sultanın isteğini yerine getiremeyince o dönemde Sayram'da yaşayan merhum Şeyh İbrahim'in oğlu yedi yaşındaki Ahmed'in de kendilerine yardım etmesi gerektiğine karar vermişlerdir. Bu veliler, Türkistan'dan Sayram'a hediyeler ve elçiler gönderip Ahmed'i çağırmışlar, henüz yaşı çok küçük olan Ahmed, bu durumu ablası Gevher Şehnaz'a danışmıştır. Gevher Şehnaz, "Babamızın vasiyeti vardır. Senin meydana çıkma zamanının gelip gelmediğini belli edecek şey, babamızın mescidi içinde bağlı bir sofradır. Eğer onu açmaya kadir olursan meydana çıkma zamanın gelmiş demektir." diye cevap vermiştir.[9] Bunun üzerine Hoca Ahmed, mescitte bulunan sofrayı açabilmiş ve sofrayla birlikte halifelik nişanlarını da alarak Yesi'ye doğru hareket etmiştir. Yesi'de veliler Hoca Ahmed'i beklemektedirler. Ahmed, sofrasındaki küçük ekmeğe niyaz etmiş, veliler onun paylaştırdığı bu ekmeği memnuniyetle kabul ederek yemişlerdir. Bir parça ekmeğin orada bulunan herkesin karnını doyurması velileri hayrete düşürmüştür. Üstelik sultanın ortadan kaldırılmasını emrettiği dağ, yedi yaşındaki Hoca Ahmed'in yaptığı duanın ardından çıkan tufan neticesinde yok olmuştur. *Hacı Bektaş-ı Velî Velâyetnâmesi*'nde verilen bilgiye göre Ahmed Yesevî'nin yıllar sonra Hacı Bektâş-ı Velî'ye tevdi ettiği kutsal emanetlerin içinde yer alan sofra, işte bu kutsal sofradır.[10]

Velâyetnâme'de Ahmed Yesevî'den Hacı Bektâş-ı Velî'ye intikal eden derviş çeyizlerinin, Hz. Cebrail'in Hz. Muhammed'e cennetten getirdiği emanetler olduğu kabul edilmektedir. Menkıbeye göre söz konusu emanetler, sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Zeynelabidin, İbrahim-i Mükerrem, Ebü'l-Müslim Mervî, İmam Muhammed Bâkır, İmam Ca'fer-i Sâdık, İmam Mûsa-ı Kâzım ve sekizinci İmam Horasan

---

9 Sofra, çerağ, seng ve tuğun halifelik nişanları olarak kabul edilmesi hakkında bkz. Doğan Kaplan, "Konya Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Alevilik ve Bektaşilikle ilgili Yazma Eserler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62 (2012): 308.

10 Hamiye Duran, *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 106.

Sultanı Mûsa-ı Rıza'ya intikal etmiştir. Daha sonra bunlar Türkistan pîrlerinin üstadı olan Ahmed Yesevî'ye teslim edilmiştir. Ahmed Yesevî ise "elifî tâc, hırka, çerağ, sofra, alem ve seccade"den oluşan bu özel eşyaları, Hacı Bektâş-ı Velî'ye vermiş ve Hacı Bektâş-ı Velî'yi emanetlerin kuvvet ve kudretiyle Anadolu'nun irşadı için görevlendirmiştir.[11]

Manevi iktidarın ve yetkinliğin simgesi olarak kabul edilen derviş çeyizinin, Anadolu tekke kültürünü Hacı Bektâş-ı Velî vasıtasıyla Ahmed Yesevî'ye, Ahmed Yesevî'yi ise Arslan Baba eliyle Hz. Peygamber'e dolayısıyla Hz. Cebrail'e ve cennete bağladığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in giyim kuşamıyla ilgili unsurlar olarak hırka ve tâc, tekke kurabilecek yetkinliğe ve donanıma sahip olan kişiye giydirilmektedir. İcazetini alan ve kemalin bir ifadesi olan hırka ve tâc ile desteklenen sûfîye ayrıca tekke kurması için bir alâmet-i fârika olarak "çerağ, sofra, alem ve seccade" verilmektedir. Bu bağlamda menkıbelerde yer alan "sofra açmak" ve "ekmek bölüştürmek" gibi unsurlar da tıpkı "tâc ve hırka giymek" gibi manevi iktidarı temsil eden ve yetkinliği ifade eden alâmetler olarak kabul edilmiştir.[12]

---

[11] Duran, *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, 106; Tufan Gündüz "Hacı Bektaş Velî'nin Yol Arkadaşı Kolu Açık Hacım Sultan Velâyetnâmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 55 (2010): 75; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufîliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 166.

[12] Yemen'de sûfîlerin kendilerine ait bir takım eğitim-öğretim kurumları vardır. Bu kurumlar ya zaviyeler (çoğulu zevâyâ) ya da ribat ve hankâh (çoğulu havânik) şeklindedirler. Zaviyeler ve ribatlar, küçük yapılardır. Meşayih buralarda ikamet eder. Onlara gelen ziyaretçiler olduğu gibi zaviyenin şeyhinin bu gelip geçen yolculara sofra açıp izzet ikramda bulunma, karşılama ve onlara gece uyuyacakları yer ayarlama gibi görevleri vardır. Hankâh ise Farsça bir kelimedir. Hankâhın asıl anlamı doğrudan doğruya "sofra" demektir. Hankâh aynı zamanda hükümdarın yemek yediği yer anlamına gelmektedir. Bu zaviyelere ve ribatlara ya zaviyenin şeyhinin bilgisiyle zenginlerin teberru/bağışları sayesinde para aktarılır veya kurulmuş olan vakıflardan pay ayrılır. Hankâhlara gelince, sultanlar bu yapıları okulları veya camileri destekledikleri gibi doğrudan doğruya desteklemekte ve giderleri saray tarafından karşılanmaktadır. Öyle ki hankâhların şeyhleri bir nevi cami imamı veya müezzini gibi sultandan aylık belli bir nafaka yani maaş almaktadır. Yemen'de 1229-1454 yılları arasında hüküm süren muhtemelen Türkmen asıllı bir hânedan olan Resûlî yönetimi zamanında hankâhların sayısının dikkat çekici bir şekilde arttığı görülmektedir. Onlar pek çok şehirde hankâhlar inşa etmişler ve burada yaşayan şeyhlerin, nakiplerin ve dervişlerin geçimlerini bizatihi Resûlî sultanlar karşılamışlardır. Resûlî sultanlar en değerli mülklerini tahsis etmek suretiyle bu hankâhlara gelir elde eden çeşitli vakıflar da kurmuşlardır. Abdülkerîm Kâsım Saîd, "es-Sûfiyye fi'l-Yemen", *el-Mevsûa'tü'l-Yemeniyye*, nşr. Ahmed Câbir Afîf (San'a-Yemen: Müessesetü'l-Afîfü's-Sekâfiyye, 2003), 3: 1903.

2. DERVİŞ LOKMASI VE YESEVÎ BİR NEŞVE İLE SÛFÎ EĞİTİMİ

Ahmed Yesevî'nin düşünceleri, onun dinî-ahlakî öğütlerinden oluşan "hikmetler"i vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Dinî ve tasavvufî konulara dair ilkelere yer veren bu hikmetlerde yemek ve yemekle bağlantılı unsurlar da işlenmiştir. Bu durum, Yesevî gelenekte mutfak, sofra ve yemekle ilgili âdet ve uygulamaların, Ahmed Yesevî'nin eğitim sisteminde önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Nitekim Yesevî geleneğin bir devamı niteliğinde olan bazı Anadolu tarikatlarında sofra adabı ve misafire ikram, derviş terbiyesinin en önemli kısımlarından biri olarak kabul edilmiştir.[13] Tekke mutfağı, gelip geçen yolculara bir tas "Baba Çorbası" sunulan bir mekân olmanın yanında Bektaşîlik ve Mevlevîlik gibi bazı tarikatlarda dervişin terbiye edildiği bir yerdir.[14] Eğitim sürecindeki dervişler hem tekke mensuplarına hem de misafirlere hizmet ve ikramlarını mutfakta yaparlar.[15]

Hayatın devamlılığı için bir gereklilik olan yemek, ölçülü olmadığı takdirde insanın manevî gelişimini engelleyen birtakım süflî duyguların oluşmasına neden olabilmektedir. Bu itibarla Ahmed Yesevî, "Nefsim ateş gibi yanıp yolumu kesti, yüz bin türlü yemek isteyip dükkân kurdu."[16] demek suretiyle nefsi, aç bir düşmana benzetmektedir. Zira yeme-içme rehavete yol açmakta ve dervişi, yapmak istediği iyi şeylerden alıkoymaktadır. Bu sebepledir ki Ahmed Yesevî altmış üç yaşında yerin altında halvete çekilmiş ve vefatına kadar bu durum böyle sürmüştür:

Sizi, bizi Hakk yarattı ibâdet için;
Ey acâib, içmek, yemek, râhat için;
"Kâlû belâ" dedi rûhum sıkıntı için;
Edhem olup yer altına girdim ben işte.[17]

---

13 Belkıs Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994), 213.

14 Nevin Halıcı, *Mevlevi Mutfağı* (İstanbul: Metro Yayınları, 2007), 31.

15 Necdet Tosun, "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2004): 125; Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 244.

16 Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet* (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016), 140.

17 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 77.

Ahmed Yesevî'nin bu mısralarında veciz şekilde vurgulandığı üzere riyazet ancak yemeği azaltmakla mümkün olabilmektedir.[18] Açlık ve susuzlukla terbiye edilen derviş, bu doğrultuda az yemeli ve az uyumalıdır.[19] Zira nefis hastalıklarından kurtulmak için hafif yemek gerekmektedir.[20] Derviş, yeme-içmede sünnete riayet etmek,[21] yemeği ve uykuyu azaltmak[22] ve nefsini kendi arzusuna bırakmamak[23] gibi ilkelerle nefsini terbiye etmektedir. Seyrü sülûkte çok uyumak rikkat-i kalbi, çok yemek ise gece ibadetini engellemektedir.[24] Tasavvufta misal âlemini göz açıkken ve uyanıkken görebilenler, zikirlerini ve râbıtalarını ihmal etmemekle birlikte çok az yemek yiyen dervişlerdir. Bu husus "Kıllet-i taâm, misâl âlemine şâhit olmaya vesiledir.[25]" şeklinde formüle edilmiştir.

Ahmed Yesevî'nin yeme-içme adabıyla ilgili koyduğu kaideler, Anadolu tekkelerinde bilfiil uygulanmış ve bu doğrultuda âdâb risâlelerinde yeme-içme ile ilgili özel bölümler telif edilmiştir.[26] Buna göre helâl ve temiz olarak pişirilen bir yemek, Allah tarafından gönderilen çok kıymetli bir nimettir. Böylece özel bir hediye olarak görülen yiyecekler, ancak şükrü ifa edilerek yenmelidir.[27] Tasavvuf düşüncesinde dünyaya bağlı olmamak, yemekte ölçülü olmayı gerektirmekte bu ise daha genel bir tutumun parçası olarak görülmektedir. Bu doğrultuda derviş, yemesinde, içmesinde, zikir ve halvetinde, kısaca hayatının her aşamasında ölçüyü kaçırmamaya dikkat eder ve böylece o, az yiyerek "ölmeden önce ölmüş gibi" olur. Bu bağlamda "Ölmeden önce ölünüz." hadisinin[28] Ahmed Yesevî'nin *Dîvân*'ında sık

---

18 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 205.

19 Abdülmelik Alî el-Küleyb, *Ravdatü'z-zâhidîn* (Cidde: Dârü'l-Matbûâtü'l-Hadîse, 1404/1983), 89; Necdet Tosun, "Yesevîliğin İlk Dönemine Aid Bir Risâle: *Mir'âtü'l-Kulûb*", *İLAM Araştırma Dergisi*, sy. 2 (1997): 77.

20 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Abbas el-Fâsî ez-Zerrûk, *Usûlü't-tarîkati'ş-Şâzeliyye*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 992, 10[a].

21 Abdurrahman Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri* (Malatya: Nasihat Yayınları, 2014), 146.

22 Zerrûk, *Şâzeliyye,* vr. 10[a].

23 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 183.

24 Sünbül Sinân Yûsuf b. Hüsâm Amâsî, *Risâle-i beyân-ı etvâr-ı seb'a*, Milli Ktp., nr. 8942/2, 14[b].

25 İbrâhim Halvetî Kuşadavî, *Mektûbât*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1173, 12[a].

26 Nablûsî, *er-Risâletü'l-Murâdiyye*, vr. 90[b].

27 Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, 147.

28 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlü'l-ilbâs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 260.

sık hatırlatıldığını da belirtmek gerekir. Çünkü ölmeden önce ölmek, insanın dünyaya olan hırs ve arzularını olabildiğince köreltmektir. Ahmed Yesevî bahsi geçen hadise sık sık atıfta bulunarak bunu dervişliğin, dolayısıyla Allah'a kul olmanın bir gereği olarak telakki etmektedir.[29]

Yesevîlik'te yemekte aşırıya kaçmamak, itidal ve riyazet gibi hususların yanında halvet, derviş eğitiminin en önemli kısımlarındandır. Bu düşüncede halvetin geleneksel hâle gelmiş bir adap ve merasimi vardır. Genel teamülden farklı olarak Yeseviyye'de halvet, ferdî değil, gruplarla icra edilmektedir. Halvete girecek olan müritler, halvetten bir gün önce oruca başlamaktadırlar. Onlar, oruç, zikir ve tekbirlerle ruhlarını bu zorlu yolculuğa hazırlamaktadırlar. İkindi vakti halvethanenin ışık alan bölümleri kapatılmakta ve güneş batıncaya kadar tövbe ve zikirle meşgul olunmaktadır. Akşam namazından sonra sıcak su içilerek iftar edilmektedir. Yesevî halvetinde dervişlerin içtikleri bu sıcak sudan başka su içmelerine izin verilmemektedir. Bundan sonra dervişlere verilen yemek halvet çorbasıdır. Çorbadan sonra yenen küçük bir dilim karpuz ya da içilen ayran, harareti azaltmak içindir. Yemekten sonra gece yarısına kadar zikrullâh ile meşgul olunmakta ve "Hikmetler" den bölümler okunmaktadır. Bu durum, geç vakte kadar devam etmektedir. Birkaç saatlik uyku esnasında görülen rüyaların yorumu şeyhe aittir. Aynı şekilde süren bu kırk günün sonunda kurbanların kesilmesi ve dualarla halvetin hitama erdiği ilan edilmektedir.[30]

Bektaşîlik'te halvete girmek, "Sûfî kendini yer gibi bilmelidir, marifet tohumunu o yere saçmalıdır, halvet sabanıyla sürmelidir." sözleriyle formüle edilmiştir.[31] Halvette yemesine içmesine dikkat eden salik sadece ibadetini ve zikirlerini yapacak kadar yemekte ve böylece aç kalan nefsini dizginlemek daha kolay olmaktadır.[32] Kâdiriyye'de ise halvete giren kişi ilk günlerde günde bir tas çorba ve arpa ekmeği yerken, onun otuz günden sonra bademyağıyla pirinçli bulamaç yemesine müsaade edilmektedir.[33] Anadolu'daki farklı tekkelerdeki riyazet uygulamaların-

29 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 63.

30 Necdet Tosun, *Ahmed Yesevî* (Ankara: SFN Yayıncılık, 2015), 45.

31 Adsız, *Erkânnâme*, haz. Doğan Kaplan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 137.

32 Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arâbî, 1990), 223.

33 Mehmed Rifat, *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyâni tarîkati'l-Kâdiriyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1127, 30^b-31^a.

daki birçok husus, Ahmed Yesevî'nin riyazet uygulamalarıyla benzerlik göstermekte, riyazet dervişin seyrü sülûkünde kat ettiği mesafe ve bir bütün olarak manevî seyrüseferinde en önemli unsurlardan biri olarak görülmektedir. Bu ise dervişin gerek çilesinde gerek tekedeki tüm yaşantısında yediği içtiği şeylere dikkat etmesini ve bunları bir ölçü dâhilinde ve belli bazı merasim ve kutsiyet atıfları çerçevesinde tüketmesini gerekli kılmaktadır.

Tekke sofrasında derviş, ruhen ve aklen beslenmekte böylece gönlü manevî gıdalarla marifete biraz daha yaklaşmaktadır.[34] Bu sebeple seyrü sülûkte ihvan olmak, sütkardeşliğine benzetilmiş ve bu kardeşliğin dervişe şifa getireceği hatırlatılmıştır.[35] Anadolu tekkeleri ile yakın bir ilişki içerisinde bulunan Ahîler de tarikat mensupları kadar sofra âdâbına riayet etmektedirler. Yemekten önce elleri yıkamak, yemeğe besmele ile başlamak, yemeğin kenarından yemek, yemek esnasında başkasının önünde bulunan kısma dokunmamak, verdiği nimetler için Allah'a şükretmek, Ahî sofrasında uyulması gereken kurallardan bazılarıdır.[36] Yemeğin izzetine zarar vermemek ve yemeği verenin Allah olduğu bilinciyle yemek de söz konusu sofranın âdabındandır.[37]

Ahî geleneğinde misafire ikramın bir parçası olarak sofra kurmak ve yemek yedirmek önemsenmiştir. Bir Ahî zaviyesine misafir geldiğinde yiğitbaşı da dâhil olmak üzere bütün dervişler helalinden ve temizinden olmak kaydıyla bulup buluşturup misafirin karnını doyurmak için gayret göstermektedirler. Bu konuda yiğitbaşı nakibe, nakip ise şeyhe tabidir.[38] Bu bağlamda Ahîliğin el kitabı olan fütüvvetnâmeler, yemekle bağlantılı pek çok menkıbeyi bünyesinde barındırmaktadır. Buna göre Hz. Âdem'e cennetten bir sofra indirilmiştir. Hz. Âdem cennetten gönderilen buğdayı yeryüzünde ekip biçerek karnını doyurmuş ve bundan "Baba Çorbası" pişirmiştir. Bu sebeple sohbetlerde sofra açmak, helva pişirmek ve geçmişlerin ruhu için bu nimetleri misafirlerle paylaşmak, Hz. Âdem'den beri devam eden

---

34 Necm-i Zerkûb, "Fütüvvetnâme", *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı* içinde (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950), 259.

35 Ebü'n-Necîb Ziyâüddîn Abdülkâhir es-Sühreverdî, *Dervişliğin Âdâbı: Âdâbü'l-Mürîdîn*, çev. Hamide Ulupınar (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 91.

36 Adsız, *Fütüvvetnâme*, Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, nr. 12879/Y003.04, 154[b].

37 Adsız, *Fütüvvetnâme*, vr. 155[a].

38 Adsız, *Fütüvvetnâme*, vr. 142[b]-143[a].

nebevî geleneğin bir parçası olarak kabul edilmiş[39], yemekler için -buğdayın cennetten gönderildiği kabulünde olduğu gibi- kutsal bir atıf noktası oluşturulmuştur.

Ahî sofrasında ekmeğin bol olmasına, yemek esnasında su içilmemesine, melekleri rahatsız edecek çiğ soğan ve sarımsak gibi yiyecekler bulundurulmamasına dikkat edilmiştir.[40] Yemeğe tuz ile başlanmakta, tuz ile bitirilmekte ve yemeğin sonunda dua edilmektedir.[41] Ahîlerin yemekle ilgili tavır ve davranışları son derece sıkı kurallara bağlanmıştır. Bu doğrultuda bir Ahî'nin çarşı pazarda yemek yemesinin ve su içmesinin ayıp sayılması kayda değerdir.[42] Sofrada gösterilen yere oturmak, ikram edilene razı olmak, izinsiz mekânı terk etmemek de sofra adabından sayılmaktadır.[43] Dervişlerin yiyeceği yemekler belirlidir. Bir derviş, bunun dışına çıkmamaktadır. Tekkelerde dervişlerin et yemesi sınırlandırılmış ve kontrol dâhilinde haftada bir veya iki kez et ve türevlerinden yemelerine izin verilmiştir.[44] Derviş sofrasında kişi tokken yemeye devam etmemeli, acıktığında ise bedenini zayıflatıp ibadetten aciz bırakana kadar aç kalmamalıdır.[45]

Anadolu'da sadece tekkelerde ya da Ahî zaviyelerinde değil, Yeniçeri Ocağında da sofra, Selmân-ı Fârisî'nin bir emaneti olarak kutsal kabul edilmektedir.[46] Yemeği israf etmemek, yerken kolları sıvamak, sol ayak üzerine oturmak, lokmayı iyice çiğnemek, kabı sıyırmak, sofradakilerin lokmalarına bakmamak, yemeğe elini banmamak ve yerken rızık kaygısı gütmemek gibi pek çok kural fütüvvetnâmelerin âdâb bölümlerinde yer bulmaktadır.[47] Aslında sofrada var olan sadece bir tas buğday çorbası, bir çanak süt, bal veya iki üç bazlamaç değil, paylaşmanın verdiği ruh-

---

39 Adsız, *Fütüvvetnâme*, vr. 126[a], 153[a]-154[a].

40 Abdülbâki Gölpınarlı, "Burgâzî Fütüvvet-Nâme'si", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953-1954): 15, 56.

41 Mehmed Salâhî Uşşakî Edirnevî, *Terceme-i tuhfetü'l-Uşşâk*, Milli Ktp., nr. 4327/4, 37[a]; Bekir Şahin, "Mevlevîlikte Yemek Âdâbı", *Bilgi Yolu Dergisi 8* (2005): 45.

42 Abdülbâki Gölpınarlı, "Burgâzî Fütüvvet-Nâme'si", 57.

43 Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 92.

44 Nablûsî, *er-Risâletü'l-Murâdiyye*, vr. 90[b].

45 Nablûsî, *er-Risâletü'l-Murâdiyye*, vr. 90[b].

46 Adsız, *Yeniçeri Ocağı Kanun ve Kaideleri Hakkında Bir Risale*, Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp., nr. 0097, 20[a-b].

47 Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 88, 90.

tur. Yemek yerken bir lokma dahi olsa israftan kaçınmak ve Allah'tan gafil bir şekilde sadece heva ve arzusu için yemekten sakınmak tavsiye edilmektedir.[48] Zira gaflet lokması gaflet; huzur lokması ise huzur getirmektedir.[49]

Bu çerçevede Ahmed Yesevî nefsi temizlemek için kişinin helalinden ve az yemesi gerektiğini şöyle dile getirmektedir:

Gâfîl olmaz Hakk yâdından geceleri tamâm;
Helâl lokma talep eyler, yemez harâm;
Dervîş gerek işbu sıfat ile dâimâ
Kul olarak kulluğundan caymaz olur.[50]

Müridin eğitim sürecinde sofra ve yemekle ilgili kurallar Ahmed Yesevî tarafından belirlenmiştir. Müridin şeyhin yemek yediği sofraya oturmaması ve şeyhin bulunduğu mekânda yemekten kaçınması, nazım geleneğinin gücünden yararlanılarak aktarılmakta ve müridin hiç hatırından çıkarmayacağı ilkeler olarak çeşitli şiirler yoluyla manevî eğitimin kodları verilmektedir. *Dîvân-ı Hikmet* bu yönüyle tasavvuf adabının kurucu bir metni olarak işlev görmektedir. Bu adabın temel ilkelerinden biri şu mısralarda verilmektedir:

Pîr hizmeti, ey tâlibler, kolay değil,
Tâlibleri pîr önünde sinek misâli.
Edeb saklayıp, pîr önünde tâam yemez,
İşitip, okuyup, hizmet eyleyin, dostlarım ey.[51]

Halvet gerek seyrü sülûkün önemli bir durağı olması bakımından, gerekse de yeme adabını şekillendiren manevî bir uygulama olarak önemlidir. Yeseviyye'de olduğu gibi pek çok Anadolu tarikatında da halvet uygulana gelmiştir. Örneğin Cerrâhiyye, halvete önem veren tarikatlardan biridir. Bu tarikatta, kırk gün süren halvete akşam namazından sonra şeyhin de katıldığı özel bir merasimle başlanmakta ve bu merasimden sonra salikin, halvethaneden cemaate katılmak üzere namaz vakitlerinde ve iftardan sonra ancak kısa bir süreliğine çıkmasına izin verilmektedir. Halvette beslenme, sıkı kurallara tabidir. Bu süreçte dervişe günde bir

48 Necdet Tosun, "*Mir'âtü'l-Kulûb*", 73.
49 Şerif Ahmed b. Ali, *Âdâb-ı tarîkat-ı Nakşibendiyye*, 79.
50 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 254.
51 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 338.

defa arpa veya çavdar ekmeği, pirinç, un veya mercimek çorbası, yedi adedi geçmemek şartıyla zeytin, hurma veya incir yedirilmektedir.[52]

Anadolu tekke yapılanmasında sofra, insanları bir araya getiren bir muhabbet ve kardeşlik meclisi olarak görülmektedir. Bu kültürün dayandığı pek çok şahsiyet olmakla beraber bu simaların başında Hz. Ali gelmektedir. Pek çok tarikat silsilesinde Hz. Peygamber'in hemen ardında yer bulan Hz. Ali, diğer pek çok özelliğinin yanında misafire ikramının bolluğu ile de bilinmektedir. Hz. Ali'nin, misafirine bal ikram etmeyi çok sevdiği rivayet edilmektedir.[53] Tekke edebiyatında bal, yağ ile birlikte şeriat ve tarikatın ahenkli birlikteliğini ifade etmektedir. Bu husus Yûnus tarafından şu mısralarla ifade edilmektedir:

Mumsuz baldur şeriat, tortusuz yağdur tarikat,
Dost-ıçun balı yağa pes niçün katmayalar.[54]

Tasavvuf adabı şeriat ve tarikatın arakesitinde şekillenen bir yapıda ortaya konmakta, yemek ve perhiz, bir taraftan bu adabın temel unsurları olarak seyrü sülûk, çile, misal âlemi ile ilgili manevî tezahürlerin ortaya konması şeklinde birçok fonksiyon ifa etmekte, diğer taraftan dervişin şeyhi ve tekke yaşantısı ile olan ilişkisini şekillendirmektedir.

3. TEKKE MUTFAĞININ KARİZMASI: TEKKE MUTFAĞINDA İLÂHÎ İNAYET UNSURLARI

Eski adı Yesi olan bugünkü Türkistan şehri, Ahmet Yesevî tekkesi ve türbesi vasıtasıyla önemli bir manevî merkez olma özelliğini eskiden olduğu gibi günümüzde de devam ettirmektedir. Ahmed Yesevî'nin öğretilerini XII. Yüzyıldan itibaren Anadolu'ya ulaştıran Yeseviyye, fetihlerle birlikte Anadolu'da hızla yayılmıştır.[55] Ahmed Yesevî düşüncesi çerçevesinde oluşan Yesevî gelenek, Türklerin, yeni yurtlarına ve yeni şartlara daha kolay adapte olmalarını temin etmiştir. Oldukça farklı bölgelerin içinden geçilerek yapılan bu uzun soluklu göç, Türklerin çok farklı kültürleri tanımalarına da sebep olmuştur. Buna mukabil Yesevî gelenek

---

52 Şenay Yola, "Cerrâhiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (Ankara: TDV Yay., 1993), 418.

53 Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1, 273.

54 Faruk K. Timurtaş, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1972), 35.

55 Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Baş kanlığı Yayınları, 1991), 204.

kendi bütünlüğü içinde temel değerler manzumesini sonraki nesillere aktarmış, çeşitli menkıbelerde manevî atıflara konu olan unsuları ve nesneleri derûnî temsillerle yeni çevreye taşımıştır. Bu Yesevî neşve, kazan, hurma, tuz ve ekmek gibi unsurlarla bir taraftan tekke yaşantısında kendine özgü temsili bir dil oluştururken, diğer taraftan bu unsurları tarikat merasimlerinin bir parçası hâline getirmiştir. Elbette burada ifade edilen unsurlar dışında farklı nesneler ve tarikat eşyası bu temsili dilin parçasıdır. Şu kadar var ki zikredilen nesneler, menkıbelerde daha çok ön plana çıkmaları ve farklı kutsallık atıflarıyla tekke yaşantısında -diğerlerine göre göreceli olarak- daha işlevsel bir yapıda yer almaları gibi gerekçelerle, bir örnek teşkil edecek şekilde burada inceleme konusu yapılmıştır.

3.1. Farklı Kutsallık Atıfları Çerçevesinde Kazan

Mutfak mihverinde belirginleşen kolektif bellek, ortak bir mekân ve sembolik anlam dünyası oluşturarak geçmiş birikimi, yaşatılan ritüeller şeklinde canlı tutmaktadır. Bu ise -geleneksel referanslara bağlı kalındığı müddetçe- ocak, kurban, adak ve nazar gibi inanış ve gelenekler etrafında ortak bir psikolojiden beslenen sosyal bir yapı ve cemaat inşa etmektedir. Kazan, Halil İbrahim sofrasının simgeselliği ve misafire ikramın değeri bağlamında İslâmî gelenek içinde âlicenaplık ve cömertliğin bir remzi olduğu kadar, eski Türk kültürüne uzanan ve pek çok sembolik anlamlar içeren derûnî ve karmaşık farklı temsili anlatımların menkıbevî bir figürüdür. Bu itibarla Eski Türk kültüründe demirin kutsallığıyla birleşen kazanın, yeniden doğuş ve ateşe hükmetme gibi inanç unsurları ve etkin sosyal aktivitelerle olan bağlantısı bilinmektedir.[56]

İslâm'ın diğerkâmlık, îsâr ve cömertlik gibi değerler manzumesi içinde yoğurduğu misafirperverlik anlayışının tasavvufî yaşantıda müşahhas bir simgesi durumunda olan kazan, tarihsel ve menkıbevî atıfları ve tarihten tevarüs ettiği diğer özgün kültürel kodları ile dinî merasimlerin arakesitinde yer almaktadır. Geleneksel kültürel yapının muhafaza edildiği Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatlarda "kurban kesmek" yerine "kazan kaynatmak" terkibinin kullanılması kazana yüklenen bu değerle alâkalı görünmektedir.[57]

---

[56] Iréne Mélikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2010), 375.

[57] Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 203.

Kazan, insanların berekete nail oldukları şerbet, yemek ve çorbanın intikalini sağlayan kutsal bir vasıta olarak görülmekte, bu düşünce farklı menkıbelerle de temellendirilmektedir. Böylece bereketli olduğu kabul edilen bir yemeği yiyen kişinin, o yemeğin bereketinden nasipleneceğine inanılmaktadır. Bu düşüncenin tezahürleri Güney Hindistan'da Müslüman çocukların, besmele töreninde sandal ağacı ve arduvaz üzerindeki besmelenin bereketinden istifade edildiği kabulüne benzer niteliktedir. Benzer şekilde bir tekkenin yemeğini yiyerek o tekkenin manevî güzelliklerinden bereketinden yaralanıldığı düşünülmektedir. Böylece Yesevî gelenekte herkes bağlı olduğu toplumsal sınıf ve tabakayı dikkate almadan büyük kazandaki bereketten istifade etmek istemektedir. Bu duruma bir başka örnek ise Muînuddîn Çiştî'nin Ecmir'deki türbesidir. Türbede bulunan devasa kazanın dibinin sıyrılması, en önemli merasimlerden biridir.[58] Bu bağlamda Ahmed Yesevî'nin Yesi'deki külliyesinde merkezî bir konumda bulunan kazan dikkat çekicidir.



Resim 1: ***Ahmed Yesevî Türbesindeki Kazan***[59]

[58] Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 147.

[59] İki kubbeli dikdörtgen bir yapı olan Ahmed Yesevî külliyesinde merkezî bölümün ortasındaki büyük kazan, yedi metalin karışımından oluşur ve üzerinde bazı dualar ve kazan ustası hakkında bilgiler taşır. Önceleri bu kazana hafif tatlandırılmış su konularak cuma namazlarından sonra ziyaretçilere ikram edildiği anlatılmaktadır. Bu kazan 1934'te Stalin'in emriyle götürüldüğü bir sergiden

Ahmed Yesevî türbesinde miladi XII. asır gibi erken bir dönemde geleneksel Türkistan pilavı başta olmak üzere tekke yemeklerinin hazırlandığı "halımhâne" denilen bir mutfak ve külliyenin kuzeydoğu bölümünde "kudukhâne (kuyu odası)" denilen birimler bulunmaktadır. Pek çok fonksiyonunun yanında külliyede yemek yapımı ve dağıtımının belli bir sistem dâhilinde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.[60] Kazan, yemekhanenin önemli bir parçası olmanın yanında şerbet gibi içeceklerin bereketinden istifade edilmesinde manevî bir vasıta konumunda görülmektedir. Dolayısıyla Ahmed Yesevî külliyesi ve Timur zamanında imar edilmiş türbesi ve bir bütün olarak külliye içinde yer alan bütün müştemilat tekke yaşantısının derin izlerini ve yemekle olan bağını ortaya koymaktadır. Halımhâne, mescit, kütüphane, derviş odaları, çilehane (halvethâne) ve su kuyusu odası (kudukhâne) gibi bölümler canlı bir tekke hayatını resmetmektedir. Mutfağın, mekânların önemli ve merkezî bir noktasında bulunması, yemek etrafında oldukça işlevsel uygulamaların geliştiğini göstermektedir. Özellikle Türkistanlıların Tay Kazan dedikleri devasa kazan bir teberrük unsuru olarak önemsenmekte, tarihsel olarak şerbet dağıtılan ve manevî bereketten istifade edilen bir unsur olarak görülmektedir.



Resim 2: ***Ahmed Yesevî Türbesinde Tay Kazan ve Dua***

geri getirilmeyerek St. Petersburg'daki Leningrad Hermitage müzesine konmuş, sonraları Kazakistan makamlarının gayreti ile 1989 yılında yeniden türbedeki yerini almıştır. Iréne Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınları, 1993), 173; Tosun, *Ahmed Yesevî*, 33.

60 Hayati Bice, *Hoca Ahmed Yesevî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 301.

Yesevî gelenekte önem verilen misafir ağırlamak ve tekkeye uğrayan yolcuların yemek ve barınma ihtiyaçlarını karşılamak gibi hususlar, Anadolu tekkelerinin manevî ikliminde de yaşatılarak korunmuştur.[61] Yesevî tekkesinin, misafirin öncelikle karnının doyurulması anlayışı Anadolu tekkelerinde de temel bir ilkedir. Mevlânâ Dergâhı'nın ana bölümünde mutfak, benzer bir işlevsellik arz etmektedir. Tekkeye gelen misafire yapması gerekenler şöyle anlatılmaktadır:

Pes misafir eğer cemaathaneyi bilirse ona nüzûl ede ve eğer bilmezse bir kimseyi delil ede. İbtida cemaathaneye gele ve onda olanlarla musafaha kıla. Pes âş-bâz olan onun önüne mâ-hazar her ne ise ve her neye kâdir ise velev bi-kesr-i hubz getire.[62]

Aşçıbaşı hazır olan yemeklerden getirerek misafirin karnını doyurur. Misafir ise tekkenin şeyhine vermek üzere bir hediye ile gelmiştir ve şeyhe bu hediyeyi takdim eder. Tekkenin dayanışmaya dayalı kolektif yapısı gereği tekkeye misafir olanların, karınca kararınca bu beraberliğe destek vermeleri gerekmektedir. Zaten Mevlânâ'nın kendisi de tekkeye eli boş gelen misafiri değirmene buğdaysız giden zavallı bir insana benzetmektedir.[63]



Resim 3: ***Konya Mevlânâ Türbesi Mutfağı, Ateşbâz-ı Velî ve Kazan-ı Şerîf***

[61] Hz. Mevlânâ döneminde Konya'daki Dergâh'ta yerleşik bir mutfağın bulunduğuna dair bkz. Halıcı, *Mevlevi Mutfağı*, 31.

[62] Alberto Fabio Ambrosio, *Bir Mevlevinin Hayatı*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kitap Yayınları, 2012), 168.

[63] Ambrosio, *Bir Mevlevinin Hayatı*, 169.

Yesevî geleneğinde var olan "kazan"a kutsallık atfetme durumu, Anadolu tarikatları içinde Bektaşîlik'te daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Bektaşî tarikat merkezi olan Pîr Evi'nde bulunan "Kara Kazan" önemlidir. *Velâyetnâme*'nin ifadesine göre bu kazan, Moğollardan alınmış ve söz konusu ocağa adanmış bir hediyedir. Birçok keramet ve bereketi olduğuna inanılan bu kazanda tarih boyunca Bektaşî dervişlerinin pişirdikleri yemekler ve özellikle aşure ikram edilmiştir.[64]



Resim 4: ***Hacı Bektâş-ı Velî Türbesindeki Kara Kazan***

Söz konusu tekke mutfaklarında merkezi bir konumda olan kazanların kutsallığı İslâm'ın misafirperverliğe ve Halil İbrahim bereketine olan vurgusu yanında menkıbelerde farklı atıflar çerçevesinde anlaşılabileceği gibi daha psikolojik boyutta bu kutsallığı demirin kutsanması düşüncesi ile açıklayanlar da vardır. Bu açıklamaya göre Eski Türklerin hayatında su, ateş, ağaç, başta demir olmak üzere maden ve toprak kutsallık taşımaktadır.[65] Bu noktada Kur'an'ın, medeniyetin temel parametreleri olarak vahye, adalete ve medeniyetin maddî unsurlarına atıfla kitap,

64 Peter Alford Andrews, *Türkiye'de Etnik Gruplar*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Ant Yayınları, 1992), 72-75, 86- 93, 161-163, 171-175; Orhan Tükdoğan, *Alevî-Bektaşî Kimliği / Sosyo-Antropolojik Araştırma* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1995), 58-123; Bahâ Said Bey, *Türkiye'de Alevi, Bektaşi Ahi ve Nusayri Zümreleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 106, 119.

65 Ülkü Gürsoy, "Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sy. 61 (2012): 45.

mizan, hadîd kavramlarını zikretmiş olması (el-Hadîd 57/25) ile de göreceli bir bağlantı kurmak mümkündür. Yesevî gelenekte yer bulduğu gibi Yeniçeri Ocağı'nda da kazana atfedilen kutsallık oldukça belirgindir. Yeniçeriler toplantılarını Ocak'larında bulunan kutsal kazanın etrafında yapmaktadır. Onlara göre kutsal kazanın devrilmesi, kıyametin kopması anlamına gelmektedir. Bunun bir devamı olarak Yeniçeriler, padişaha isyan etmeyi de "kazan kaldırmak" deyimi ile karşılamaktadırlar.[66]

3.2. Dervişe Bahşedilmiş İlahî Armağan: Hurma

Hadislerde besin değeri ve oruç gibi ibadetlerde kendisine atıfların yapıldığı bir meyve olarak hurma,[67] tekke kültüründe bir yönden sembolik bir değer ifade eden bir unsur,[68] diğer yönden önemli bir gıda olarak değerlendirilmiştir. İbrahim Suresi'nde zikredilen "Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir." (İbrâhim 14/24, 25) ayetinde benzetme unsuru olarak kullanılan güzel ağacın hurma ağacı olduğu ifade edilmiştir.[69] Bu bağlamda bazı sûfîler tarafından Nahl Suresi 11. ayetinde geçen hurma kelimesi de ilahi marifet, mevhibeler, manevi haller, müşâhede ve mükâşefe olarak açıklanmıştır.[70]

Ahmed Yesevî'nin *Divân*'ı, gerek Anadolu tekke mutfağı, gerek tekke sofrası ve adabının kökenine dair ipuçları barındırması bakımından önemlidir. Nitekim bu eserde yer alan bir menkıbe, Hz. Cebrail'in cennetten getirdiği "mübarek hurma" vasıtasıyla Yesevî silsileyi Hz. Peygamber'e bağlamaktadır. Yesevî gelenekte genel kabul gören bu menkıbeye göre ashabın önde gelenlerinden olan Arslan Baba, Hz.

---

66 Anton Jozef Dierl, *Anadolu Aleviliği*, çev. Fahrettin Yiğit (İstanbul: Ant Yayınları, 1991), 61.

67 Bir gün Hz. Peygamber'e hurma ağacının tepe kısmındaki tomurcuklardan çıkan ve süte benzeyen hurma özü (cümmâr) ikram edilmiş, o da bu vesileyle hurmanın değerini belirtmek için aralarında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de bulunduğu çevresindeki sahâbîlere hurmanın özellikleri itibariyle mümine benzeyen bir ağaç olduğunu söylemiştir. Buhârî, "İlim", 4; "Büyû", 94; "Et'ime", 42. Nebi Bozkurt, "Hurma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yay., 1998), 392.

68 Tek çekirdekli ve çekirdeğinin elif şeklinde farklı yapıda olması sebebiyle hurmanın, Allah'ın birliğini, veya âlemdeki birlik sırrını sembolize etmesi mümkün görünmektedir. Necdet Tosun, "Tasavvuf Kültüründe Meyve", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 13 (2004): 291.

69 Komisyon, *Hadislerle İslam*, c. 2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 614.

70 İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, c. 5 (İstanbul: Eser Neşriyat, 1389), 15- 16.

Peygamber'in gazalarından birinde kendisinden yiyecek istirham eden bir sahabe grubunun içinde resmedilmektedir. Hz. Peygamber'in duası üzerine Hz. Cebrail cennetten sahabenin yemesi için bir tabak hurma getirmiş, onlar da bu hurmaları yemişlerdir. Fakat bu esnada tabaktaki hurmalardan bir tanesi yere düşmüştür. Bunun üzerine Cebrail Aleyhisselâm yere düşen hurmanın, Ahmed Yesevî adlı bir zata ait olduğunu ve içlerinden birinin bunu Ahmed Yesevî'ye teslim etmesi gerektiğini söylemiştir. Bunu duyan Hz. Peygamber, Arslan Baba'yı bu önemli iş için görevlendirmiştir. Arslan Baba cennet hurmasını o anda ağzında saklamış ve bu kutsal emaneti sahibine ulaştırmak üzere yola çıkmıştır.[71] Zamansal kırılmaların yaşandığı bu menkıbede Arslan Baba dört yüz küsur yıl yaşamış ve sonunda Yesi'ye gelerek bu mübarek hurmayı Ahmed Yesevî'ye teslim etmiştir. Hurma vasıtasıyla Ahmed Yesevî'nin tarikata doğrudan intisabı sağlanmıştır.[72] Bu menkıbe Ahmed Yesevî'nin dilinden şöyle anlatılmaktadır:

Yedi yaşta Arslan Baba'ya verdim selâm,
"Hak Mustafâ emânetini eyleyin armağan"
İşte o zamanda bin bir zikrini eyledim tamam
Nefsim ölüp lâ-mekâna yükseldim ben işte.
Hurma verip, başımı okşayıp nazar eyledi,
Bir fırsatta âhirete doğru sefer eyledi,
"Elvedâ" deyip bu âlemden göç eyledi,
Medreseye varıp, kaynayıp coşup taştım ben işte.[73]

Menkıbeye göre Arslan Baba bir taraftan manevî emaneti sahibine tevdi etmiş, diğer taraftan nebevî silsileyi dolaysız bir şekilde Ahmed Yesevî'ye bağlamıştır:

Yedi yaşta Arslan Baba Türkistan'a geldiler,
Başımı koyup ağladım, hâlimi görüp güldüler,
Bin bir zikrini öğretip merhamet eylediler;
Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.
Söz eyledim hurmadan bana hiddetlendiler,

[71] Nadirhan Hasan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24 (2009/2): 2; Tosun, *Ahmed Yesevî*, 25.

[72] Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 21; Hamid Algar, "Arslan Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 400.

[73] Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 46.

"Ey edepsiz çocuk" deyip asâ alıp kovdular,
Hiddetinden korkmadım, bana bakıp durdular,
Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.
"Ağzını aç ey çocuk, emanetini vereyim;
Özünü yutmadım, aç ağzına koyayım,
Hak Rasûlün buyruğunu ümmet olsam, işleyeyim"
Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.[74]

Bu rivayetlerden Ahmed Yesevî'nin yetişmesinde Arslan Baba'nın manevî şahsiyetine önemli bir değer atfedildiği anlaşılmaktadır. Kutsal hurma Ahmed Yesevî'ye marifetin kapısını açmış ve böylece onun hayatını şekillendirmiştir:

Dört yaşımda Hakk Mustafâ verdi hurma.
Yol gösterdim, yola girdi, nice günahkâr
Nereye varsam Hızır Baba'm bana yoldaş
O nedenle altmış üçte girdim yere.[75]

Arslan Baba, Ahmed Yesevî'nin duygu dünyasını işlemiş ve sakladığı cennet kokulu hurma ile onu beslemiştir:

Ağzımı açtım, koydular, hurma kokusu eyledi mest;
İki dünyadan geçip vallah oldum Hakk-perest;
Şeyh-molla toplandı, alıp yürüdüler el-ele
Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.
Babam dedi: Ey oğlum, zorluk vermedin bana,
Beş yüz yıldır damakta saklar idim ben sana",
"Özünü siz alıp kabuğunu verdiniz bana;
Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.[76]

Menkıbelerde çoğu defa marifete dair sembolik anlamlar taşıyan hurmanın, bu menkıbede de Muhammedî emanet, ledünni ilim ve marifet gibi hususları temsili olarak anlattığı anlaşılmaktadır.[77] Tasavvuf edebiyatında menkıbe, velâyetname ve şiirlerde hurma, elma, üzüm, buğday, darı, çavdar, mercimek gibi farklı

[74] Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 90.
[75] Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 50.
[76] Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 90.
[77] Bice, *Hoca Ahmed Yesevî*, 300.

besinlerle derûnî anlamların ifade edildiği, bu unsurların alegorik bir dil oluşturacak şekilde kullanıldığı metinlere rastlanmaktadır.[78]

Sa'diyye tarikatının kurucusu Sa'deddin Cebâvî'nin (ö. 575/1179) hayatını değiştiren olayın anlatıldığı menkıbede de hurmanın benzer bir anlam dairesine sahip olduğu görülmektedir. Rivayete göre Şeyh Sa'deddin Cebâvî bocalama yaşadığı dönemde bir gece mükâşefe yoluyla Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali ile müşerref olup onların "İman edenlerin Allah'ı anma ve Hak olarak inen (Kur'an)'a karşı kalplerinin saygıyla yumuşaması zamanı gelmedi mi?"[79] ayetini okumalarıyla vecde gelip bayılmış ve atından düşmüştür. Bu baygınlıktan ancak Hz. Peygamber'in yanındakilerden birinin Sa'deddin'in göğsüne vurarak "Allah'a istiğfar et!" emriyle uyanabilmiştir. Kendine gelen Şeyh Sa'deddin geçmişte işlediği günahlara tövbe etmiştir. Bu sırada Hz. Ali, Hz. Peygamber'e bir hurma uzatmış ve Hz. Peygamber bu hurmayı "Ey Sa'deddin bunu ebediyen al, senin ve zürriyetin içindir." demek suretiyle Sa'deddin'e yedirmiştir. Sa'deddin, Hz. Peygamber tarafından ikram edilen hurmayı yemiş ve böylece içi ve dışı mamur olmuştur.[80] Hurmayı Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e vermesi ve "Ey Allah'ın Resulü! Ona yedir!" demesi, Hz. Ali'nin, Sa'diyye silsilesindeki mühim mevkiine işaret etmektedir. Menkıbede Hz. Peygamber bu kutsal hurmayı Sa'deddin'e verirken "Bunu al, hem sana hem de rûz-ı mahşere kadar zürriyetinle sana iltica edenlere olsun!" diyerek iltifatta bulunmuştur. Rivayete göre bu olaydan sonra Sa'deddin kötü alışkanlıklarından vazgeçmiştir.[81] Bu rivayetler ve menkıbeler ışığında hurmanın nebevî ahlâkı, irfanı ve ilâhî aşk ve marifeti sembolize ettiği yorumları yapılmıştır. Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî'ye ve Hz. Peygamber'in Sa'deddin Cebâvî'ye yedirdiği hurmalar, ilâhî aşkı, irfanı ve marifeti simgelemeleri bakımından benzer özeliklere sahiptir.[82]

---

78 Duran, *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, 253-254; Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 69.

79 "İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Daha önce kendilerine kitap verilip de, üzerinden uzun zaman geçen, böylece kalpleri katılaşanlar gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu fasık kimselerdir." Hadîd, 57/16.

80 Ahmed Hilmi Hocazâde, *Hadîkatü'l-Evliyâ* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1902), 47.

81 Hocazâde, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, 47; Hür Mahmut Yücer, *Sa'dîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 66.

82 Mustafa Tahralı, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dînî-Tasavvufî Unsurlar", *Yesevîlik Bilgisi* içinde (Ankara: Ahmed Yesevî Vakfı Yayınları, 1998), 168; Şii gelenekte hurmanın irfan ve marifet

Hurma ile bağlantılı olarak helva pişirme, dağıtma ve helvanın çevresinde sohbet etme geleneği, Ahî zaviyelerinin önem verdiği bir merasimdir. Bazı fütüvvetnâme nüshalarının kayıtlarına göre, Veda Haccı'nda Hz. Muhammed, Gadîr-i Hûm mevkiinde meşhur konuşmasını yapıp Hz. Ali'yi kendi yerine halife ve vasi seçtiğini bildirdikten sonra onu kendisine kardeş edinmiş ve bu kardeşliğin şükran kanıtı olmak üzere helva yapılmasını buyurmuştur. Yanlarında bulunan peksimet, hurma ve hurma yağı ile develere yiyecek verilen "cefne" adındaki büyük kaplarda helva yoğrulmuş, bu nedenle bu helvaya "helva-ı cefne" adı verilmiştir. Rivayete göre Hz. Ali bu şekilde pişirilen helvayı dağıtmıştır.[83]

Özelikle uzun kış gecelerinde Ahî zaviyelerinde insanlar, toplandıklarında bu helvadan pişirmekte ve gelen geçene ikram etmektedirler. Bu gecelerde helva eşliğinde yapılan sohbetlere de bu sebeple "helva sohbetleri" adı verilmiştir.[84] Osmanlı Devrinde uzun kış gecelerinde sohbete çağrılan herkes, helva malzemesinden kendi payına düşen yiyeceği getirmektedir. Zaviye şeyhi bu kutsal helvayı yapmaya dua ile başlamaktadır. Meslek loncalarının önderi olarak Selmân-ı Pâk'a da dua edilmektedir. Bu geleneğin Hz. Şît'den başlayarak diğer peygamberlere ulaştırıldığı rivayet edilmektedir.[85]

Burada olayların gerçek olup olmamasından çok hurma gibi besinlere yüklenen değer veya başka bir deyişle bu besinlerle anlatılmak istenen temsili dil önem arz etmektedir. Menkıbeler gerçeklik boyutu her zaman tartışmaya açık şe-

---

ile ilişkisi hakkında bkz. Iréne Mélikoff, *Destan'dan Masal'a*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2008), 119.

83 "Eğer helvay-ı cefne nedir ve tike/lokma nedir ve senedi nedir diye sorsalar, cevabını şöyle ver; helvay-ı cefneyi ve tikeyi Cebrail Âdem içün getürdi. Ve o helvayı yağ ile karıştırdı tike eyledi ve Âdem'in önüne koydu. 'Bu lokmayı cennette seni dost edinen kardeşlerin aşkına ye' dedi. İşte helvay-ı cefnenin ve tikenin senedi budur. Bu dünyada yapılan bütün helvay-ı cefnelerin senedi Cebrail'in Adem için getirdiği bu helvadır. Tarikat ehli bu helvay-ı cefne ve tikenin delilini böylece bile ve açıklaya ki, miyanbesteliği kâmil olsun ve bütün tarikat ehli onu doğru sözlü bilsin." Mehmet Saffet Sarıkaya, *Fütüvvetnâme-i Ca'fer-i Sâdık* (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 179-181.

84 Mehmed Zeki Pakalın, "Helva Sohbeti", *Osmanlı Deyimler ve Terimler Sözlüğü*, c. 1 (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004), 798.

85 Adsız, *Fütüvvetnâme*, vr. 126[a]; Muhammed b. Alâeddîn el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme*, Milli Ktp., nr. 9670/3, 31[a].

kilde bir olay çerçevesinde bir kabul ya da olguyu sıradanlıktan çıkartarak kutsallaştırmakta, bilahare söz konusu olay ya da olgu hurma gibi bir unsurla sembolize edilmektedir. Nihayet bu sembol, ritüelin bir parçası hâline dönüştürülmektedir.

3.3. Tuz ve Ekmekle Mayalanmış Gönüller

Evliya Çelebi, helvanın büyük meleklerin bir hediyesi olarak Hz. Âdem'e cennetten Cebrail Aleyhisselâm tarafından getirildiğini, Hz. Cebrail'in kendi hediyelerinin ise yufkalı ekmek ve buğday olduğunu söylemektedir.[86] Dolayısıyla ekmek ve buğdayın da cennetten ilahî bir lütufla insanlara verildiği kabul edilmektedir. Tuz, Eski Türklerde avlanan hayvanın etinin uzun süre bozulmadan kalabilmesi için gerekli olan çok önemli bir besindir.[87] Ekmek ise yukarıda belirtildiği üzere rivayetleri Hz. Âdem'e ve cennete dayanan önemli bir yiyecektir. Bu bağlamda Eski Türk kültüründe ekmek ve tuz, üzerine yemin edilecek kadar mühim görülen iki besin olmuştur.[88] Daha geç dönemde dahi bu kabulün izlerine rastlanmaktadır. Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettiğinde, bizzat kendisi eteklerini beline dolayıp gazilere: "Ekmek ve tuz yemek gerek, daha ne gerek?" diyerek ekmek dağıtmıştır.[89] Eski Türklerin kutsal olarak kabul ettiği tuzun, en az kendisi kadar kutsal ve mübarek bir yiyecek olan ekmek ile birlikte kullanılmasıyla "tuz ekmek hakkı" diye meşhur bir deyim meydana gelmiştir.[90] Bu deyim Mevlânâ'nın bir beytinde şöyle yer bulmuştur:

Ey seher rüzgârı! Allah aşkına tuz ekmek hakkı için lütfet!
Bilirsin ya her seher vakti ben de onun yüzünden sevinirim, neşelenirim.
Sen de onun yüzünden sevinir, tatlı tatlı esersin.[91]

---

86 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty), 1-2: 378.

87 Ahmed b. el-Abbâs b. Hammâd İbn Fadlân, *Seyahatnâme,* çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013), 71.

88 Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 1: 206.

89 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, 1-2: 79.

90 "Tuz ekmek hakkı" deyiminin tarih, edebiyat ve folklorla ilgili kaynaklarda çeşitli anlam incelikleriyle kullanılışları hakkında ayrıntılı çalışmalar da yapılmıştır. Bkz. Şükrü Elçin, "Tuz Ekmek Hakkı Deyimi Üzerine", *Halk Edebiyatı Araştırmaları* içinde (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1977), 74-78.

91 Furûzanfer 1983: 68, 112'den yapılan alıntı için bkz. Hamit Arbaş, "Anadolu Mevlevîliğinde Tuz", *Tuz Kitabı* içinde, ed. Emine Gürsoy Naskali ve Mesut Şen (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004), 117.

En eski Türkçe fütüvvetnâme olma özelliğini koruyan *Burgâzî Fütüvvetnâmesi*'nde: "Pes her kim her nesnenin tuzu vardır, yiğitliğin tuzu Ahîlik, tuz/etmek kazanmak ve bunları miskinlere yedirmektir."[92] denilmektedir.

XVIII. yüzyıl ozanlarından Kalbî, sofrada tuzun önemini şöyle dile getirmektedir:

Bakmayanlar bu cihana gerçektir
Gerçek olan müminlere gerektir
Gerçek olan hırka, lokma, nemektir (tuzdur)
Nemek ile ser sofrayı meydana.[93]

Tuz ve ekmek, bir yönüyle halkın bunlara yüklediği değerle önemli bir besin olarak görülmekte, diğer yönüyle ilâhî bir lütuf sonucu insanlığa bahşedilmiş birer kutsal besin olarak algılanmaktadır. Bu gıdaların bir taraftan tekke edebiyatında birbirini tamamlar şekilde yer bulduğu ve diğer taraftan da sofraların vazgeçilmez unsuru olarak öne çıktığı görülmektedir. Bu durum, "Bir Nan Getirdi" adlı şiirde de ifadesini bulmaktadır:

Bir gîce yatırdım Şâh Nakşibendi,
Keremi şol eyleyip bir nan getirdi.
Sağ elinde bir bâde-gülgûn şerâbı,
Sol elinde teze biryân getirdi.[94]

Dervişin yaşantısında maddi olduğu kadar manevi ilerleyişinde temel azığı durumunda olan bu gıdalar, yemeğe katık olmanın yanında kıllet-i taâmın bir temsili ve dünyadan uzak durmanın adıdır.

SONUÇ

Bektaşîlik ve Mevlevîlik gibi tarikatlarda merasim, yemek çeşitleri ve mutfak malzemesi bakımından belirgin şekilde tebarüz eden tekke mutfağı, aslında tarikat hayatındaki çok boyutlu kültürel yapının bir parçası olarak varlık bulmuştur. Bu yapı, gerek rivayetler, gerekse merasimlerde iç içe geçmiş bir bütünü ve geç-

92 Abdülbâki Gölpınarlı, "Burgâzî Fütüvvet-Nâme'si", 52.

93 İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, c. 3 (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 279.

94 Ahmet Ata, "Türkmenlerde Tuz Kutsallığı", *Tuz Kitabı* içinde, ed. Emine Gürsoy Naskali ve Mesut Şen (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004), 91.

mişten günümüze kadar ulaşan temsili ve menkıbevî bağlantıları bünyesinde barındırmaktadır. Bu çerçevede tarikatlarda önem verilen simge ve sembollerin bazen tarihî ya da menkıbevî bir kökene dayanması, bazen ise insan hayatında çok önemli sosyal ve fonksiyonel karşılığının bulunması şaşırtıcı değildir.

Önceleri şifahi kültür unsurlarıyla şekillenmiş olan menâkıbnâme, nefes ve deyiş gibi temel referansların ortaya koyduğu birikim, giderek tekke müntesiplerinin dimağlarında derin izler bırakarak hem imge olarak geliştirilmiş hem de tarikat merasimlerinin birer parçası hâline gelerek daha zengin bir literatüre konu olmuştur. Bu itibarla Anadolu tekke mutfak kültürünün kodlarının çözümlenmesi maddî ve manevî unsurlardan oluşmuş karmaşık bir dizi yapının birbiriyle olan ilişkisinin tahliline bağlıdır. Kuşkusuz tekke mutfak kültüründe var olan buğday, hurma ve çorba gibi besinlerin ve kazan gibi kullanılan eşyanın, hayat tarzıyla, ekonomik üretim enstrümanlarıyla, üretimi ve tüketimi belirleyen sosyal, siyasi, ekonomik ve hukuki, hatta coğrafi daha pek çok yapıyla ilişkisi bulunmaktadır.

Bazı Anadolu tekkelerinin mutfakları, mekân, materyal, yemek ve adap bakımından Yesevî gelenekte asılları yaşatılan yeme-içme geleneği ile derin bağlantılar taşıdığı izlenimini vermekte, bu unsurların, tasavvufî kabul ve uygulamaların ahenginden doğan bir bütünlük içinde tekke kültürünün kendine özgü yapısı içinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu noktada bazı eşya ve besinlerin etrafında şekillenmiş menkıbe ve inançlar, derûnî bir temsili yapı oluşturarak bu besinleri ve gereçleri bir yönüyle ilâhî inayet ve lütuf olgusuna bağlamaktadır. Doğal olarak bu gibi unsurlar tarikat merasiminin bir parçası şeklinde telakki edilmektedir. Bu mekanizma içinde Ahmed Yesevî'nin izleri Anadolu tekke kültürü ve özellikle mutfağında kendini göstermektedir. Böylece Yesevî gelenek derviş lokmasını, bir taraftan Halil İbrahim sofrasına atıfla sürekli bereketlenen bir unsur olarak görmekte, diğer taraftan kendisine özgü inşa ettiği temsili anlatım ile mutfakla ilgili olan ekmek, tuz, hurma kazan gibi bazı unsurları çeşitli menkıbe ve rivayetler üzerinden alegorik bir dile dâhil etmektedir. Nihayetinde bu unsurlar tarikat adap ve merasimlerinin de ayrılmaz bir parçası olarak öne çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-ḫafâ' ve müzîlü'l-ilbâs.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Adsız. *Erkânnâme.* haz. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Adsız. *Fütüvvetnâme*. 12879/Y003.04: 120[b]-132[b]. Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu.

Adsız. *Yeniçeri Ocağı Kanun ve Kaideleri*. 956/0097: 2[a]-103[a]. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Algar, Hamid. "Arslan Baba". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. 3: 400. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Ambrosio, Alberto Fabio. *Bir Mevlevinin Hayatı*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kitap Yayınları, 2012.

Andrews, Peter Alford. *Türkiye'de Etnik Gruplar*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Ant Yayınları, 1992.

Arbaş, Hamit. "Anadolu Mevlevîliğinde Tuz". *Tuz Kitabı* içinde, ed. Emine Gürsoy Naskali ve Mesut Şen, 113-122. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.

Ata, Ahmet. "Türkmenlerde Tuz Kutsallığı". *Tuz Kitabı* içinde, ed. Emine Gürsoy Naskali ve Mesut Şen, 86-92. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.

Atalay, Besim. *Bektaşilik Edebiyatı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.

Bahâ Said Bey. *Türkiye'de Alevi, Bektaşi Ahi ve Nusayri Zümreleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Bice, Hayati. *Hoca Ahmed Yesevî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Bober, Phyllis Pray. *Sanat, Kültür ve Mutfak*. çev. Ülkün Tansel. Kitap İstanbul: Yayınevi, 2003.

Bozkurt, Nebi. "Hurma". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. 18: 391-393. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Eser Neşriyat, 5, 1389.

Dierl, Anton Jozef. *Anadolu Aleviliği*. çev. Fahrettin Yiğit. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.

Duran, Hamiye. *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Elçin, Şükrü. "Tuz Ekmek Hakkı Deyimi Üzerine". *Halk Edebiyatı Araştırmaları* içinde, 74-81. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1977.

Evliyâ Çelebi. *Seyahatnâme*. haz. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, t.s.

Gölpınarlı, Abdülbâki. "Burgāzî Fütüvvet-Nâme'si". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953-1954.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Gümüş, Hülya. "Türk Mutfak Kültüründe Çorba". Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.

Gündüz, Tufan. "Hacı Bektaş Velî'nin Yol Arkadaşı Kolu Açık Hacım Sultan Velâyetnâmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 55 (2010): 71–96.

Gürsoy, Ülkü. "Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 61 (2012): 59-71.

Halıcı, Nevin. *Mevlevi Mutfağı*. İstanbul: Metro Yayınları, 2007.

Halvetî, İbrâhim Kuşadavî. *Mektûbât*. Ali Emîrî, 1173: 3a-24a. Millet Ktp.

Hocazâde, Ahmed Hilmi. *Hadîkatü'l-evliyâ*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1902.

Hüseynî, Muhammed b. Alâeddîn. *Fütüvvetnâme*. 9670/3: 21[b]-91[a]. Milli Ktp.

İbn Fadlân, Ahmed b. el-Abbâs b. Hammâd. *Seyahatnâme*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.

Kaplan, Doğan. "Konya Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Alevilik ve Bektaşilikle ilgili Yazma Eserler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62 (2012): 305–324.

Komisyon. *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1, 2013.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Küleyb, Abdülmelik Alî. *Ravdatü'z-zâhidîn*. Cidde: Dârü'l-Matbûâtü'l-Hadîse, 1404/1983.

Mehmed Rifat. *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyâni tarîkati'l-Kâdiriyye*. Ali Emîrî, 1127: 1[b]-468[b]. Millet Ktp.

Mélikoff, Iréne. *Destan'dan Masal'a*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2008.

Mélikoff, Iréne. *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2010.

Mélikoff, Iréne. *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları, 1993.

Memiş, Abdurrahman. *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*. Malatya: Nasihat Yayınları, 2014.

Nablûsî, Abdülgani b. İsmâil. *er-Risâletü'l-murâdiyye fî âdâbi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye*. Bağdatlı Vehbi, 002045: 26[a]-72[a]. Süleymaniye Ktp.

Nadirhan Hasan. "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24 (2009/2): 1-10.

Necm-i Zerkûb. "Fütüvvetnâme". *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı* içinde, 235-261. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1950.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufîliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Özmen, İsmail. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 3, 1998.

Pakalın, Mehmed Zeki. "Helva Sohbeti". *Osmanlı Deyimler ve Terimler Sözlüğü I* içinde, 797-800. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.

Saîd, Abdülkerîm Kâsım. "es-Sûfiyye fi'l-Yemen". *el-Mevsûa'tü'l-Yemeniyye*. nşr. Ahmed Câbir Afîf. San'a-Yemen: Müessesetü'l-Afîfü's-Sekâfiyye, 2003, 3, 1896-1904.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Fütüvvetnâme-i Ca'fer-i Sâdık*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.

Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.

Sühreverdî, Ebü'n-Necîb Ziyâüddîn Abdülkāhir. *Dervişliğin Âdâbı: Âdâbü'l-Mürîdîn*. çev. Hamide Ulupınar. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Avârifü'l-meârif*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arâbî, 1990.

Sünbül Sinân, Yûsuf b. Hüsâm Amâsî. *Risâle-i beyân-ı etvâr-ı seb'a*. 8942/2: 11[a]-19[a]. Milli Ktp.

Şahin, Bekir. "Mevlevîlikte Yemek Âdâbı". *Bilgi Yolu Dergisi 8. sy.* (2005): 45-47.

Şerîf Ahmed b. Ali. *Terceme-i âdâb-ı tarîkat-ı Nakşibendiyye-i Ḫâlidiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İ. Hakkı Bölümü, nr. 001248, 80 varak.

Tahralı, Mustafa. "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dînî-Tasavvufî Unsurlar". *Yesevîlik Bilgisi* içinde. Ankara: Ahmed Yesevî Vakfı Yayınları, 1998.

Temren, Belkıs. *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994.

Timurtaş, Faruk K. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1972.

Tosun, Necdet. *Ahmed Yesevî*. Ankara: SFN Yayıncılık, 2015.

Tosun, Necdet. "Tasavvuf Kültüründe Meyve". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 5*. sy. 13 (2004): 289–300.

Tosun, Necdet. "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 5*. sy. 12 (2004): 123-135.

Tosun, Necdet. "Yesevîliğin İlk Dönemine Aid Bir Risâle: *Mir'âtü'l-Kulûb*". *İLAM Araştırma Dergisi 2*. sy. 2 (1997): 41-85.

Tükdoğan, Orhan. *Alevî-Bektaşî Kimliği / Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.

Uşşakî, Mehmed Salâhî Edirnevî. *Terceme-i tuhfetü'l-Uşşâk*. Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, nr. 4327/4, 1883, 25[a]-45[b].

Yerasimos, Marianna. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yemek Kültürü*. yay. Çağatay Anadol. İstanbul: Kitap Yayınları, 2011.

Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.

Yola, Şenay. "Cerrâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 416-420. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Yücer, Hür Mahmut. *Sa'dîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Zahîr, İhsân. *Dirâsâtü fi't-tasavvuf*. Pakistan: Dârü'l-İmâm el-Mücedded li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2006.

Zerrûk, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Abbas el-Fâsî. *Usûlü't-tarîkati'ş-Şâzeliyye*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, A. Tekelioğlu Bölümü, 992, 9[a]-12[b].

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1249-1266

Ahmed Sâfî'nin *Sefînetü's-Sâfî*'sinde Mûsikî Bölümleri ve Ud'la İlgili Kısmın İncelenmesi *

Music Topics in Aḥmad Ṣāfī's Safina al-Ṣāfī and an Examination of the Part Related to Oud *

Mehmet Tıraşcı
Doç. Dr., Cumhuriyet Ü., İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Cumhuriyet U., Fac. of Theology, D. of Turkish Religion Music, Sivas, Turkey
mtirasci@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-7047-8136

Mustafa Özfidan
Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı.
Instructor, Ministry of National Education, Turkey.
mustafaozfidan42@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-9520-285X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 Mayıs/May 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1249-1266
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.317103

***** Bu makale hazırlanırken ilgili kısmın transkripsiyonunda "Sefînetü's-Sâfî'de Müzik" isimli tez çalışmasından istifade edilmiştir. Buranın haricindeki kısım özgün bir çalışma olup Mehmet Tıraşcı tarafından hazırlanmıştır. This article is extracted in transposition of the relevant part from the thesis entitled "Music in Safina al-Ṣāfī" (M. Thesis Dissertation, Marmara University, Istanbul, Turkey, 2015). The sections outside are original works and prepared by Mehmet Tıraşcı.

Cite as: Tıraşcı, Mustafa-Özfidan, Mustafa. "Ahmed Sâfî'nin Sefînetü's-Sâfî'sinde Mûsikî Bölümleri ve Ud'la İlgili Kısmın İncelenmesi-Music Topics In Aḥmad Ṣāfī's Safina al-Ṣāfī and An Examination of The Part Related to Oud". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1249-1266. doi: 10.18505/cuid.317103.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Ahmed Sâfî'nin *Sefînetü's-Sâfî*'sinde Mûsikî Bölümleri ve Ud'la İlgili Kısmın İncelenmesi

Öz: Osmanlının son dönem entelektüel ve yazarlarından Ahmed Sâfî Bey'in (ö. 1926) günümüze ulaşan en büyük eseri on sekiz ciltten oluşan Sefînetü's-Sâfî isimli ansiklopedik çalışmadır. Orijinal nüshası kayıp olan eserin, mikrofilm halindeki bir kaydı Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunmaktadır. Birkaç küçük incelemenin haricinde bu eser halen araştırmacıları beklemektedir. İşte biz bu makalemizde, Sefînetü's-Sâfî'de bulunan mûsikî ile ilgili bir bölümü inceledik. Bu bölümlerden ud hakkında olup udun tarihi, yapısı ve sonradan ilâve edilen beşinci teli konu edinir. Ahmed Sâfî'nin eserinde ele aldığı konular ve işleyiş biçimi incelendiğinde bazı eserlerden iktibaslar yaptığı görülür. Hem tarihi hem de nazarî açıdan verdiği bilgilerin bir kısmında yanlışlıklar vardır. Biz aşağıda bu konuları sırası ile ele aldık ve bazı eleştirilere tabi tuttuk. Bazı eksik ve yanlış bilgileri içermesi ile beraber daha önceki eserlerde görmediğimiz bir takım farklı konular bulunması sebebiyle tarihi önemi haizdir.

Anahtar Kelimeler: Mûsikî, Türk Mûsikîsi, Ud, Ahmed Sâfî, Sefînetü's-Sâfî.

Music Topics in Aḥmad Ṣāfī's *Safīna al-Ṣāfī* and An Examination of The Part Related to Oud

Abstract: The late period Ottoman intellectual and writer, Aḥmad Ṣāfī's one of the extant works is an encyclopedic study consists of eighteen volumes. The original copy is lost but there is a microfilm record at Suleymaniye Manuscript Library. Apart from a few book reviews, this work has still not attained enough attention from researchers. In this article, we examine a section on music in *Safīna al-Ṣāfī*. This chapter is about the oud and its history, its process of making, and the fifth string that is added to oud later. When examining the subjects and the way that Aḥmad Ṣāfī dealt with in his work, it has been seen that he made quotations from some works. There are some mistakes in the information given, both historically and theoretically. We have discussed these issues in turn with the following and have subject to some criticism. Some of the incomplete and incorrect information contained in the previous works together with a number of different topics are found because of the historical importance.

Keywords: Music, Turkish Music, Oud, Aḥmad Ṣāfī, *Safīna al-Ṣāfī*.

SUMMARY

Aḥmad Ṣāfī was born on 24 February 1851 in his family house around Bahçekapı in Istanbul. His father, who was a state manager, was Sayyid İbrahim b. al-Hâj. Aḥmad Ṣāfī studied the Qur'ān and the Tajwīd in primary school in Bahçekapi and continued his education at Vâlide Sultan Rushdiyya school. He lived in Anatolia and Rumeli due to his father's duty. He began his official life in November or December 1865 in loan department of state treasury. Later, he learned Arabic from Tokatlızâde Hacı Ahmed, and Persian from Mirza İsmail.

Although he retired in 1913 having worked at different office jobs, he had short-lasting jobs in the following years. A year before his death, he taught *Mesnevi* at Uzbeks Dergāh, which was opposite the Sokollu Mehmed Pasha Mosque in Dizdariye on Friday nights. Meanwhile, He also gave Persian lessons to those who demanded to learn. He died in 1926 in the house of İbrahim Bey, who was his son.

In our work, we used the digital copy of Aḥmad Ṣāfī's work in the number of 2096 of Suleymaniye Library's Manuscript Department's Microfilm Archive. The inner cover of this copy contains the following statement: "Safīna al-Ṣāfī, Aḥmad Ṣāfī, Cerrahpasa Medical History Institute, 210 x 150 mm, İstanbul, Suleymaniye Library Microfilm and Photocopy Service December 1972 - February 1973." In addition, in some volumes the inscription "Institute of Medical History Library" was recorded. However, in today's scans, the original copy of this work has not been found. From these records, it was understood that the microfilm was shoot by Suleymaniye Library between December 1972 and February 1973.

Consisting of eighteen volumes, the work contains encyclopedic information on various topics. The work, which is a manuscript, was written with the Ottoman period alphabet. There is no detailed study on Safīna al-Ṣāf and the only study on its contents belongs to Necdet Tosun. In that study titled "Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Safīna al-Ṣāfī", the content of the work dealt with the volumes in connection with the topic titles, after information about the author and his work was given.

There is an independent title on music in three places in the work which is the subject of this study. The first of these is the section titled "oud from musical instruments" is between the pages of 1187 and 1196 in volume X, the section of

"The performance of the music performance" is between the pages of 1226 and 1235 in volume XI and the part of "relation of music science to astronomy" is on the pages of 2990 and 2993 in volume XVIII. Aḥmad Ṣāfī began to write volume X of his book in February 1916. When it is considered that the next volume was written in August 1916, it can be said that the part which was examined in this study was written in 1916.

Aḥmad Ṣāfī expresses that he uses three names in his work. These are al-Fārābī (d 950), Abd al-Qadir Merāgī (d. 1435) and Ladikli Mehmed Çelebi (d. 15th century). He also makes quotations from al-Fārābī's work titled *Kitāb al-Mūsīkā al-Kabīr*. This is important to our view due the fact that these were obtained through rumor and based on the information in the book and the writers had never seen the work of al-Fārābī although al-Fārābī, was mentioned as a source in many of the works written in the Ottoman period. In this sense, the scientific principle draws attention in Aḥmad Ṣāfī's work style. Along with this fact, Aḥmad Ṣāfī offers some contradictions by taking some wrong information into his work. For example, Aḥmad Ṣāfī attributes the fifth string which is added to the oud to al-Fārābī, However, this string started to be used in the Arab world at least a century ago. Another wrong evaluation of Aḥmad Ṣāfī was that he claimed that the sixth string of oud appeared in the 15th century.

It is important that Aḥmad Ṣāfī creates a small dictionary of pieces of oud in his work as we cannot see this kind of explanation in previous works. By being aware of this fact, he expresses that he offers new information to the readers, indicating that such words are not even found in dictionaries.

We do not know why the author produces a chapter on merely the oud. Why did he choose the oud among many instruments? Why did he deal with oud history and structure instead of giving information about music theory and history? Such a question would be easy to answer for the works written before the 15th century as the oud was the basic instrument through which the theory of music was explained to this century. However, when it came to the 20th century, the oud had already lost its feature especially in the Ottoman territory. Nevertheless, based on his own statements, we can think that he made such a choice because he mentions the works of the theoreticians such as al-Fārābī, Merāgī and Ladikli. In our opinion, one of the most important points in this title is the explanation of the terms and phrases about the parts of oud. As the author says, this is

information which is not found in dictionaries, and it is valuable at the thought that there is still no comprehensive music dictionary today.

GİRİŞ

İslam tarihinde musiki hakkında kaleme alınan ve günümüze ulaşan en eski çalışmalar Kindî'ye (ö. 252/866) aittir. Aradan geçen yaklaşık on iki asırda pek çok eser kaleme alınmış, mûsikînin hem nazarî yönü incelenmiş hem de felsefî yönüne değinilmiştir. Bu eserlerden bazıları müstakil olarak mûsikî hakkında iken bazıları da çalışma içerisinde müzikal konulara değinmek suretiyle oluşturulmuştur; Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *Durretü't-Tâc*'ında olduğu gibi. İşte bu şekilde elimize ulaşan eserlerden, yakın döneme ait biri Ahmed Sâfî Bey'in *Sefînetü's-Sâfî*'sidir. On sekiz ciltten oluşan bu büyük ansiklopedik eserde üç bölüm mûsikîye ayrılmıştır.

Makalemizde öncelikle Ahmed Sâfî Bey hakkında bilgi verecek, daha sonra eserini tanıtmaya gayret edeceğiz. Osmanlı dönemi harf sistemi ile kaleme alınan eserindeki ud ile ilgili bölümün transkribesini verip bu kısmı inceleyecek ve elimizdeki diğer eserlerle karşılaştıracağız. Bu minvalde bilimsel araştırma yöntemlerinden metin tahlili, betimsel karşılaştırma ve örneklendirme başvuracağımız araştırma metotlarından olacaktır. Çalışmamızda gayemiz Ahmed Sâfî Bey'in eserinde konumuz ile ilgili kısımları günümüz araştırmacılarına ulaştırmak, müellifin mûsikî anlayışını ortaya koymak ve hakkında henüz ayrıntılı bir araştırma yapılmayan eserinin mûsikî ile ilgili kısımlarını tahlil etmek olacaktır.

1. AHMED SÂFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ahmed Sâfî'nin hayatı hakkında birkaç kaynağın haricinde bilgi bulunmamaktadır. Bunların da çoğunluğu çalışmamıza konu olan *Sefînetü's-Sâfî*'den iktibas edilmiştir. Ahmed Sâfî eserinde 22 Rebîu'l-âhir 1267'de (24 Şubat 1851) İstanbul Bahçekapı civarındaki evlerinde dünyaya geldiğini aktarır. Babası Elviye[1] mutasarrıfı memurlarından Seyyid İbrahim b. El-Hâc'dır. I. Abdülhamid tarafın-

[1] Eski Mülkiye teşkilatında müstakil mutasarrıf idaresinde bulunan yerler hakkında kullanılır. Arapça sancak demektir. Şimdiki valilik ve kaymakamlık arasında bulunan bir mevkidir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 1: 523.

dan Bahçekapı'da açılan Sıbyân Mektebi'nde Kur'ân-ı Kerîm ve tecvîd okumuş ve eğitimine Vâlide Sultan Rüşdiye Mektebi'nde devam etmiştir. Babasının memuriyeti sebebiyle Anadolu ve Rumeli'de bulunmuştur. Kasım veya Aralık 1865'de maliye hazinesi istikraz odasında memuriyete başlamış olup bu tarihten sonra Tokatlızâde Hacı Ahmed Efendi'den (ö. XIX. yy.) Arapça, Mirza İsmail'den ise Farsça öğrenmiştir.[2]

Rus muharebesi sırasında İplikhâne, askerî misafirhane ve hastane başkatipliğinde bulunmuş, daha sonra Selânik Fırka-i Askeriyesi başkatipliği, Aydın Menteşe ve Tavas ağnâm ve a'şâr memuriyeti, mülkiye tekâüd sandığı kaleminde ma'zûlîn kısmı mümeyyizliği ve müdürlüğü yapmıştır. Kırk sekiz yıl kadar sürdürdüğü memuriyetinden 1913'te emekli olduysa da 1917 ve 1918 yılları arasında Evkâf Nezâreti Defter-i Hakanî Münakalat Kalemi'nde bir müddet memuriyet görevinde yer almıştır. Buradaki vazifesinden ayrıldıktan sonra sahaflar çarşısında bir dükkân kiralayıp iki bin ciltten fazla sayıdaki kitabını satışa çıkarmış, fakat bu işten umduğunu elde edemeyince Kasım 1920'de elindeki kitapları toptan satarak işine son vermiştir.[3]

Vefatından bir sene kadar önce Dizdâriye'de Sokollu Mehmed Paşa Câmii karşısında bulunan Özbekler Tekkesi'nde Cuma geceleri *Mesnevî* okutmaya başlamıştır. Yine bu dönemde talep edenlere Farsça dersleri vermiştir. Oğlu Binbaşı İbrahim Bey'in evinde 1926'da vefat etmiştir.[4]

Hüseyin Vassaf, Nakşî-Halidî şeyhlerinden Çarşamba'da Yanyalı İsmet Efendi'ye müntesip olduğunu fakat bunu gizlediğini belirtir.[5] Düşünce dünyası tahkik edildiğinde İbn Arabî'den etkilendiği görülür. Hurûfîlik ve kimya ilmine merakı bulunan Ahmed Safî, eserlerinden hareketle döneminin entellektüel kişilerinden sayılabilir. Üç eseri ve neşrettiği bir dergi bulunmaktadır. Ayrıca şiirlerini topladığı yazma bir *Divan*'ı ve *Mecmuam* isminde 1893-1894'te

2 Ahmed Sâfî, *Sefînetü's-Sâfî,* Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi nr. 2096, 1: 1.

3 Necdet Tosun, "Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefînetü's-Sâfî", *İlam Araştırma Dergisi* 1, sy. 2 (1996): 178; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1970) 3: 1562; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp, nr. 2305-2309, 4: 153-54.

4 Tosun, "Kültür Tarihimize Işık Tutan...", 178; İnal, *Son Asır Türk Şâirleri,* 1562; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ,* 154.

5 Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 153-54.

yayınladığı küçük bir kitapçığı vardır. Günümüzde bir nüshası Süleymaniye'de bulunan bu eserde edebiyat üzerine bazı yazılar, şiirler ve nükteler ile İbn Malik'in *Elfiyye*'sinden bir bölümün izahı yer almaktadır. *Şule* ismindeki dergisinde ise siyaset dışında tüm meseleler konu edilir. On beş günde bir yayınlanan bu dergi ancak üç-dört sayı kadar neşredilebilmiştir.[6]

2. SEFÎNETÜ'S-SÂFÎ

Çalışmamızda Ahmed Sâfî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü Mikrofilm Arşivi'nde 2096 numarada bulunan dijital kopyasından istifade ettik. Bu kopyada bulunan iç cilt kapaklarında "Sefîne-i Sâfî, Ahmed Sâfî Bey, Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü, 210 x 150 mm, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Mikrofilm ve Fotokopi Servisi Aralık 1972 - Şubat 1973" ibaresi bulunmaktadır. Ayrıca bazı ciltlerde "Tıp Tarih Enstitüsü Kütüphanesi" kaydı düşülmüştür. Fakat günümüzde yapılan taramalarda bu esere rastlanamamıştır ve nerede olduğu bilinmemektedir. Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla Aralık 1972 - Şubat 1973 tarihleri arasında Süleymaniye Kütüphanesi tarafından mikrofilmi çekilmiştir.

Eser on sekiz ciltten oluşmakta ve oldukça farklı konularda ansiklopedik bilgiler içermektedir. El yazması olan eser, Osmanlı dönemi alfabesi ile kaleme alınmıştır. *Sefînetü's-Sâfî* hakkında ayrıntılı bir çalışma yapılmamış olup, içeriğine dair ele alınan tek çalışma Necdet Tosun'a aittir. "Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefînetü's-Sâfî" ismindeki bu çalışmada müellif ve eseri hakkında bilgi verildikten sonra, ciltlerine göre konu başlıklarıyla eserin muhtevası ele alınmıştır. Bazı kaynaklarda "Sefîne-i Sâfî" olarak zikredilse de Tosun, müellifin de eserinde zikrettiği şekilde "*Sefînetü's-Sâfî*" şeklinde kaydedilmesini uygun bulmuştur.[7]

Makalemize konu olan eserde üç yerde mûsikîye dair müstakil başlık bulunmaktadır. Bunlardan, "Âlât-ı Mûsikîden Ud" başlıklı bölüm X. ciltte 1187 ve 1196. sayfalar arasında, "Sadâ-Mûsikî Te'sîrâtı" isimli bölüm XI. ciltte 1226 ve 1235. sayfalar arasında, "Fenn-i Mûsikînin İlm-i Nücûma Taalluku" isimli bölüm ise XVIII. ciltte 2990 ve 2993. sayfalar arasında bulunmaktadır. Ahmed Sâfî, X.

---

[6] Tosun, "Kültür Tarihimize Işık Tutan...", 178-79.

[7] Tosun, "Kültür Tarihimize Işık Tutan...", 177-89.

cilde Şubat 1916'da başlamıştır. Bir sonraki cildin Ağustos 1916'da yazıldığı düşünüldüğünde, incelemesini yapacağımız ud ile ilgili bu kısmın 1916 yılında kaleme alındığını söyleyebiliriz.

3. "ÂLÂT-I MÛSİKÎDEN UD" İSİMLİ BÖLÜMÜN TRANSKRİBESİ

Ahmed Sâfî Bey'in ud ile ilgili bu makalesini incelemeye geçmezden evvel, ilgili bölümün transkribesini vereceğiz. Bu transkribede **[ ]** şeklinde verilen parantezler X. ciltteki bu bölümün sayfa numaralarını göstermek için eklenmiştir. ( ) şeklinde verilen parantezler ise tamamen müellife ait olup, isim ve eserleri vurgulamak maksadıyla kullanılmıştır. Bu çerçevede müellifin yazımına sadık kalınarak makale, günümüz harfleri ile aşağıda verilmiştir.

[1187] ĀLĀT-I MŪSiḲĪDEN ʿUD

ʿŪduñ tārīẖ ve ṣūret-i īcādına dāʾir āsār-ı eslāfda o ḳadar rivāyāt-ı muẖtelife vardır ki bunlarıñ içinden eñ mevs̱ūḳı hangisi olduġunı bulub çıḳarmaḳ hemān derece-i istiḥālededir. Bu muẖtelif rivāyetlerden istintāc olunan bir ḥaḳīḳat var ise o ʿūduñ pek ḳadīm zamānlardan beri memālik-i şarḳiyyede maʿlūm ve müstaʿmel olmasıdır. H̱āce (ʿAbdülḳādir Merāġī), (Ṣafiyüddīn ʿAbdülmüʾmīn)iñ (Kitābü'l-Edvār'ı) içün yazdıġı mükemmel bir şerḥ-i Fārisīye z̲eyl itdigi (Fevāʿid-i ʿAşere) nām risālesinde ʿūduñ (Lamek bin Ḳābil) ṭarafından iẖtirāʿ idildigini ve bu iẖtirāʿa sebeb olan vaḳʿayı ber-tafṣīl-i ḥikāye idiyor.

ʿArab ve ʿAcem müʾellifleriniñ bir ḳısmı ʿūduñ mūcidi ḥukemā-yı ḳadīmeden (Fīs̱āġoras̱) olduġunı ve ḥakīm müşārun ileyh, ibʿād-ı mülāyeme-i mūsiḳiyye ḥaḳḳındaki keşf-i mühimmine muvaffaḳ olduḳdan ṣoñra ibʿād-ı mez̲kūreniñ taṭbīḳi içün bu āleti taṣvīr ve iʿmāl itdigini yazdıḳları ḥālde ḳısm-ı digeri ḥakīm meşhūr (Eflāṭūn)uñ iẖtirāʿ kerdesi olan ālāt-ı mūsiḳiyye meyānında ʿūduñ daẖi dāẖil bulunduġunı **[1188]** iddiʿā itmekdedirler.

İkinci rivāyeti z̲ikr iden müellifīniñ ḳavlince (Eflāṭūn) ʿūd-nevāzlıḳda o derece māhir imiş ki bu ālet mūsiḳī ile naġme-serālıġa başladıġı vaḳit sāmiʿleri üzerinde teʾs̱īrāt-ı muẖtelife istiḥṣāline muvaffaḳ olurmuş. Yine bu müellifleriñ ʿilāve itdiklerine göre ḥukemādan (Arisṭo), Eflāṭūn'uñ fenn-i elḥān sāzīdeki bu iḳtidār-ı kāmilini ṭuyaraḳ ʿūd çalmaġı öğrenmek hevesine düşmüş. Ve fi'l-ḥaḳīḳa (Arisṭo) daẖi senelerce çalışmış. Ve Eflāṭūn'uñ her ḥālde kendisine tefevvüḳunı teslīme mecbūr olmuş. Ve anıñ şākirdānı zümresine iltiḥāḳ itmişdir.

Eflāṭūn'a isnād idilen bu ḳudret-i mūsiḳiyyeniñ ʿayniyle muʿallim-i s̱ānī (Ebū Naṣr Fārābī)de daḫi bulunduġı mervīdir. Kütüb-i Muḫāżarāt'da ber-tafṣīl-i muḥarrer olduġı üzere müşārun ileyh ʿūd çalaraḳ teʾs̱īr-i mūsiḳī ile evvelā sāmiʿlerini güldürmüş, müʾaḫḫiren tebdīl-i maḳām idüb girye-nāk itmiş.

Esātiẕe-i ḳadīme-i mūsiḳiyyeniñ terācim-i aḥvāli ṣırasında teṣādüf idilen bu gibi ḥikāyelerden maḳṣad-i aṣlī, bu ẕātlarıñ mūsiḳīdeki iḳtidār-i fevḳa'l-ʿādelerini göstermekden ʿibāret olduġunı ve ḥaḳīḳate temāmī-i **[1189]** muṭābaḳat noḳṭa-i naẓarından bu ḥikāyātıñ her ḥālde mubālaġadan ḫālī olmadıġı muḥtemel bulunmaḳla berāber rivāyāt-i vāḳıʿanıñ büsbütün aṣılsız olmadıġını teslīm itmek lāzım gelir. Çünkü Ḫāce (ʿAbdülḳādir Merāġī)niñ ās̱ārında görülen devr-i beyān-i ṭarīḳa-i şüdūdı -ki buʿūddur-

عمل اورند و بان تلحینات کنند بنوعی که سامعان صاحب ذوق غالب شوق بکریند[8]

ser-levḥalı faṣl-ı maḫṣūṣda ʿūd ile bu gibi teʾs̱īrāt-ı muḫtelifenin istiḥṣāline ṣūretle mümkün olacaġından ʿarīż ve ʿamīḳ baḥs̱ idildigi gibi bu faṣlıñ nihāyetinde Ḫāce müşārün ileyh kendisiniñ daḫi ʿūd-nevāzlıḳda bu derece-i tekemmüle vāsıl olduġunı beyān eylemişdir. Ẕāten tetebbuʿāt-ı tārīḫiyyemizi biraz tevsīʿ ider isek mūsiḳī ile sāmiʿine teʾs̱īrāt-ı mütenevviʿa īḳāʿ-ı esāsına müstenid olan ḳudret-i mūsiḳiyyenin yalñız (Eflāṭūn) ile (Fārābī)ye münḥaṣır olmadıġını görmekdeyiz. Ez-ān cümle (Fārābī)den biñ iki yüz sene muḳaddem (flavṭa) çalan mūsiḳīşinās (Tīmūte)niñ daḫi flavṭasıyla sāmiʿlerine ʿaynı teʾs̱īrātı īḳāʿ itmiş olduġuna **[1190]** dāʾir tārīḫde bir ḥikāyeye teṣādüf idiliyor. Bu ḥikāyeniñ ḥurāfāt-ı ḳadīme-i Yūnāniyye ʿidādina dāḫil olacaḳ pek çoḳ yerleri bulunduġı ḳābil-i inkār değil ise de ṭarz-ı taḥrīri esāsen pek laṭīf ve şāʿirānedir.

ʿArab müʾelliflerinin ʿūd ḥaḳḳında tafṣīlāt-ı mükemmele-i fenniye viren eñ ḳadīm müʾellif, ḥakīm-i şehīr (Fārābī)'dir. Müşārün ileyh (Kitābü'l-Mūsīḳa'l-Kebīr) ʿunvānlı es̱eriniñ (Kitābü'l-ālāt) ḳısmında ʿūda dāʾir pek ḳıymetdār maʿlūmāt virmekdedir. Bu maʿlūmātdan añlaşılıyor ki, (Fārābī) ʿaṣrına ḳadar ʿūduñ yalñız (dört) teli var imiş. Bu telleriñ en pestine (Bam) ve ondan ṣoñrakilere ṣırasıyla (Mes̱les̱), (Mes̱nā) ve (Zīr) nāmları veriliyor imiş. Bi'l-āḫere (ʿūd-ı ḳadīm) nāmını alan bu dört telli ʿūduñ tīz ṭarafına (Fārābī), (Ḥād) nāmıyla bir tel daha ʿilāve

8 Bu Farsça ibare şöyle tercüme edilebilir: İcrâ edilip nağmeli şekilde söylendiğinde, zevk sahibi dinleyiciler şevke gelip ağladılar.

iderek telleriñi beşe iblāġ itdigi ʿūda, (ʿūd-ı mükemmel) tesmiye itmiş. (Fārābī)niñ (Ḥād) telini ʿilāveye neden ṭolayı lüzūm gördüğüni yine kendisiniñ es̱erinden iḳtibās itdigimiz maʿlūmāta müsteniden ber-vech-i ātī beyān idelim: **[1191]** ʿūdun telleri arasında mine'l-ḳadīm (ẕü'l-erbaʿa) buʿudı yaʿni (küll ve rubʿu küll 1 +¼)[9] nisbeti bulunduğı cihetle bu ḥesābca (Bam) teliniñ (Yegāh), (Müs̱elles̱)iñ (Rast), (Meṣnā)nın (Çārgāh), (Zīr)iñ (ʿAcem) naġmelerine ıṣṭıẖāb idilmesi lāzım gelir idi.

Benāberīn o ʿaṣırda ʿūdīler ellerini ʿūduñ ṣapındaki mevḳiʿ-i aṣliyesinden ileri götürmemek şarṭıyla ancaḳ (Yegāh)dan (Sünbüle)ye ḳadar olan naġmeleri icrā idebiliyorlar idi. (Yegāh-Sünbüle) buʿudı ise cemʿ-i kāmil denilen (Yegāh-Tīz Nevā) buʿudundan temām (iki) buʿud ṭanīni (4/1 – 6/8)[10] nāḳıṣ bulunuyor. Taʿbīr-i digerle (Sünbüle)den ṣoñra (Tīz Çārgāh) ve (Tīz Nevā) naġmeleriniñ de ʿilāvesi īcāb idiyor idi. (Fārābī) bu noḳsānıñ ikmāli içün üç çāre bulunduġunı beyān ile diyor ki:

و قد يمكن تمام هذه الجمع في هذه الالة بوجوه احدها ان يشد دستانان اسفل من دستان الخنصر ببعدين طنينين و يستعمل نغمتا هذين الدستانين في الذير وحده غير ان في بعض ذلك عسرا اذ كان يحتاج فيه الى ان تخرج الاصابع عن الامكنة المعتادة: و المعدة للسمع منها النغم خروجا كثيرا. و الوجه الثاني:

[1192] ان ترتب اوتارها غير الترتيب المعتاد. و تعرض بهذا الوجه ان ينتقل النغم التي كانت تسمع في الترتيب المشهور من امكان الى اماكن اخر وربما لحق مع ذلك ان يفقد كثير من النغم التى كانت تسمع من الدساتين فيما قبل ذلك حتى كانت تلك المفقودة اجزاء لالحان شأنها ان تسمع من العود لم يكن حينئذ ان تسمع منه تلك الالحان.[11]

---

9 Burada verilen hesaba göre dörtlü aralık 5/4 oranını vermektedir ki bu hesap yanlıştır. Dörtlü aralık 4/3 şeklinde verilmeliydi.

10 Bu aralık oranının (4/1 – 8/6) şeklinde yazılması gerekirdi. Fakat bu oran hesaplamasında da yanlışlık vardır. Cem'i kâmil denen iki oktavdan iki tanini çıkarılması demek 4/1 oranından iki tanini hesabı eden 81/64 (9/8 + 9/8) aralığının çıkarılması demektir. Bunun sonucu ise 175/64 eder.

11 Tercümesi: Bu sazda (udda) cem'in (Tiz Neva'ya ulaşan aralığın) tamamlanması için birinci yol şudur: Hınsır perdesi'nin (Sünbüle) altındaki iki aralık ve iki tanini olacak şekilde, iki perde (bağı) daha ilave edilir. Böylece Zir'de kullanılacak iki perde ortaya çıkar. Bu ise zordur. Böyle yapıldığında parmaklar (asıl pozisyonundan) çıkar. Bu şekilde işitilecek haricen çokça nağme ortaya çıkar. İkinci yol ise, tellerin aslî halinden farklı şekilde akort edilmesi ile meydana gelir. Bu yolla nağmeler malum olduğu bölgeden başka bir yere intikal edilmiş olur. Belki de bununla işitilecek nağmelerden çoğu (kendi) yerinden çıkar. Bununla udda elde edilmesi amaçlanan ezgi (kendi ye-

Ḥakīm müşārun ileyhiñ bālādaki ifādātına göre bu çāreleriñ birincisi (Zīr) teliniñ üzerinde küçük parmaḳ ile başılan perde bağından (yaʿni Sünbüle destānından) aşağıya ṭoğrı her biri bir buʿud ṭanīni nisbetinde iki destān daha bağlamaḳ ve bu destānlara yalnız (Zīr) teli üzerinden başmaḳdır. Maʿamāfīh bunuñ müşkilātı ḳābil-i inkār değildir. Çünkü parmaḳlarıñ mevāḳiʿ-i muʿtādeden uzaḳlaşması ḥasebiyle ʿale'l-eks̱er semʿa nāḫoş gelen nağmeleriñ ṣudūrı vākiʿ olur.

İkinci çāre ise ʿūdı muʿtād olan ṭarīḳ-i ıṣṭaḫābından ġayri: Mes̱elā telleri arasında (ẕü'l-ḫams) buʿudı bulunacaḳ ṣūretde āhenk **[1193]** itmekdir. Bu ḥālde bütün nağamātıñ mevāḳiʿi değişerek evvelki destānlardan çıḳan nağmeleriñ eks̱erīsi mevākiʿ-i sābıḳalarında bulunamaz ki bunuñ netīcesi olaraḳ ʿūduñ ıṣṭıḫāb-ı ḳadīmine göre bağlanmış destānlar ile çalınan bir havayı ʿaynı destānlar ile terennüm itmek mümkün olamaz. Bu maḥẕūrlarına mebnī, (Fārābī) birinci ve ikinci çāreleri pek de muvāffıḳ görmüyor. Yegāh – Tīz Nevā buʿudunı ikmāl içün eñ suhūletli ṭarīk, ʿūda beşinci bir tel ʿilāvesi olduğunı (Sünbüle) perdesine çekilmesi lāzım gelen bu tele (Ḥād) nāmını verdiğini bu tel üzerinde ʿAraplarca (Bınṣır) denilen parmağa maḫṣūṣ olan destāna başılınca (Tīz Nevā) nağmesiniñ çıḳacağını ʿibāre-i ātiyesiyle īżāḥ idiyor:

و الوجه الثالث ان يذاد وتر خامس فيشد تحت الزير. و تقر الدساتين على حالها. و يجعل نغمة مطلق الخامس مساوية لنغمة خنصر الزير. و لنسم هذا الوتر الحاد. فيصير بنصر الحاد تمام ضعف الذى بالكل.[12]

Fārābī kendi ʿaṣrında ḳullanılan ālāt-ı mūsiḳiyyenin envāʿını ber-tafṣīl-i taʿrīf ve beyān maḳṣadıyla yazdığı (Kitābü'l-ālāt)ında eñ ziyāde ʿūddan baḥs̱ itmişdir. Kitābıñ bu ḳısmında ʿūddaki **[1194]** destānlarıñ mevāḳiʿine dāʾir müşārun ileyhiñ daha bir çoḳ ifādāt-ı mühimmesi vardır.

ʿŪd kelimesi lisān-ı ʿArabda münḥaṣıran baḥs̱i ṣadedinde bulunduğı ālet-i ṭarab maʿnāsına mevżūʿ bir lafıż değildir. Ḳāmūs (ʿūd)ı şu ṣūretle taʿrīf idiyor. (ʿūd) ʿaynıñ żammıyla ḫaşeb maʿnāsınadır ki şecerdir. Kesilmiş ağacdır. Yerinde yine ʿavdet idecegi iʿtibāriyledir. Cemʿi, ʿīdān ve eʿvād gelir. Ve bu münāsebetle

rinden, asıl parmak pozisyonundan) sapar. O zaman da ezgi (hakkıyla) işitilemez. (Yani teller arasındaki ahenk bozulur.)

12 Tercümesi: Üçüncü yol, Zir (telinin) altına bir tel daha ilave etmektir. Bu şekilde iki perde yerleştirilmiş olur. Beşinci mutlak (boş tel) nağmesi (Sünbüle) Zir-i Hınsır'a eşitlenmiş olur ve bu teli Had olarak isimlendiririz. Böylece Hâd-i Bınsır ile oktav tamamlanmış olur.

ḫāṣṣaten (lāġūta) didikleri sāza ıṭlāḳ olunmuşdur. Keẕalik tebḫīr eyledikleri (ʿūd) aġacına ıṭlāḳ olunmuşdur. ʿArablarıñ (el-ʿūd) ṣūretinde yazdıḳları bu kelimeniñ pek çoḳ elsine-i ecnebiyyeye naḳl idildiği görülmekdedir. ʿArablar ʿūdun aḳsām-ı muḫtelifesini birer ism-i maḫṣūṣ ile tesmiye itmişlerdir. Iṣṭılāḥāt-ı fenniyeden maʿdūd olan bu isimleri ekẟeriyā luġat kitāblarıyla ḥāl itmek mümkün olamadıġından kütüb-i ʿArabiyyede teṣādüf itdigimiz esāmīden baʿżılarını erbāb-ı tetebbuʿca mūceb-i istifāde olur ümīdiyle buraya ḳayd idiyoruz.

ʿŪduñ el ile ṭutulan ṣapınıñ üstüne (vech), altına (ẓahr), tekne dediğimiz ḳısmına (ḳaṣʿa), **[1195]** ṣapına (raḳbe), eşiğine (enf), burġuların geçirildiği maḥalline (bencāk), bencākıñ içi boş olan ṭarafına (mestere), burġularına (ʿaṣāfīr), burġu ṣaḳbelerine (ḫurūḳ), tellerine (evtār), ʿūduñ ḳapaġı üzerine yapışdırılıb ṣaḳbelerine telleriñ uçları baġlanan aġaç parçasına (fers), mıżrābıñ ḳapaġa urmaması için mevżūʿ bulunan (baġa)dan maʿmūl parçasına (raḳme), ḳapaġıñ ortasındaki fetḥasına (şemse), şemseniñ ṭarafeynindeki iki küçük fetḥalarına (şemsiyāt), tekneniñ müteşekkil olduġı ṭūlānī aḳsāmına (bārāt) ʿūd çalanlarıñ mıżrabına baġadan yapılmış ise (zaḫme) ve ḳartal ḳanadından çıḳan tüylerden ise (rīşetü'n-nesr) nāmları virilmekdedir.

(Fārābī) ʿaṣrında müstaʿmel olan ʿūd ile bugün mūsiḳīşināslarımızıñ ellerinde görülen ʿudlar arasında başlıca iki farḳ bulunur: bu farḳların birincisi ʿūduñ ṣapında perde baġları bulunmasıdır ki şimdiki ʿūdlarda böyle bir şey yoḳdur. İkincisi ʿūduñ telleri o tārīḫde ve daha ṣoñraları (Yegāh), (Rast), (Çārgāh), (ʿAcem), (Sünbüle) naġmelerine ıṣṭıḫāb idildigi ḥālde **[1196]** el-yevm (Yegāh), (Ḥüseynī), (ʿAşīrān),[13] (Dügāh), (Nevā), (Gerdāniye) naġmelerine çekilmiş. Ve fażla olaraḳ (Gerdāniye) teliniñ altına (Ḳaba Dügāh)[14] naġmesini veren bir tel daha ʿilāve idilmiş bulunmasıdır. ʿŪduñ ṭarīḳ-i ıṣṭıḫābında vuḳūʿa gelen bu taḥavvülün ne zamāna müṣādif bulunduġunu taʿyīne murād olacaḳ elde veẟāʾiḳ-i tārīḫiyye yoḳdur. Maʿahāẕa (900) tārīḫlerinde ber-ḥayāt olan Şeyḫ ʿAbdülmecīd el-Lāẕiḳī'niñ teʾlīf-kerdesi olan (Fetḥiyye) nām risāle-i mūsiḳiyyede bu sāzıñ āhengi yine (Fārābī)nin beyān itdigi yolda gösterilmiş olmasına göre ʿūduñ şimdiki ıṣṭıḫābına her ḥālde bu tārīḫlerden ṣoñra beyne'l-esātiẕe taḳarrür itmiş ber-iʿtiyād nażarıyla baḳılabilir.

---

13 Müellif Hüseynî ve Aşîrân şeklinde iki ayrı şekilde vermiş olsa da dikkat edildiğinde bu telin çekildiği perdenin Hüseynî Aşîrân olduğu görülecektir.

14 Gerdâniye telinin altına çekiliyor ise buradaki telin akordunun Tiz Çârgâh olması gerekirdi.

4. ÂLÂT-I MÛSİKÎDEN UD İSİMLİ BÖLÜMÜN İNCELENMESİ

4.1. Ahmed Sâfî Bey'in Yararlandığı Kaynaklar

Sefînetü's-Sâfî'nin ud ile ilgili kısmında, üç müslüman düşünür, eserleri ile birlikte zikredilmektedir. Bunlardan ilki, "Âlât-ı Mûsikîden Ud" başlıklı bölümü şekillendiren ve asıl muhtevaya da kaynaklık eden Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsiḳa'l-Kebîr*'idir. Anadolu'da mûsikîye dair keleme alınan özellikle XV. yüzyıldan sonraki edvarlarda[15] ismini sıkça gördüğümüz Fârâbî'ye atıf yapılması elbette şaşırtıcı değildir. Fakat bu eserlerin birçoğunda Fârâbî ve eseri hakkında rivayeten bilgiler bulunmakta, hatta bu bilgilerin birçoğu efsanevî bir görünüm arz edip Fârâbî'nin düşünce dünyasına ters düşmektedir. Bu husus ise, müelliflerin kaynak göstermelerine rağmen Fârâbî'nin eserlerini görmedikleri izlenimini uyandırmaktadır. Ahmed Sâfî Bey'e gelince o, Fârâbî'nin ismini zikretmekle kalmayıp, aynı zamanda eserinden yer belirtmek suretiyle iktibaslar yapmaktadır.

Yararlandığı diğer iki İslam düşünürü ise XV. yüzyıl mûsikî kuramcılarından Abdülkādir Merâgī (ö. 838/1435) ve Lâdikli Mehmed Çelebi'dir (ö. IX/XV. yy). Bunlardan Merâgī, *Şerhü Kitâbü'l-Edvâr*'ı ile zikredilmektedir. Bu eser, Türk mûsikî tarihinin en mühim çalışmalarından olan Safiyyüddîn Urmevî'nin (ö. 693/1294) *Kitâbü'l-Edvâr*'ına yapılan şerhlerden biridir. Lâdikli Mehmed Çelebi'nin ise *Fethiyye'*sinden istifade edilir fakat Ahmed Sâfî Bey, Lâdikli'nin ismini döneminde örnekleri görüldüğü gibi "Şeyh Abdülmecid el-Lâzikî", olarak zikreder.[16] Lâdi-

---

[15] Edvar: Arapça "devir" kelimesinin çoğulu olmakla birlikte, zamanla mûsikî nazariyatı ve bu konu üzerine yazılmış eserlere münhasır bir terim haline gelmiştir. İlk olarak Safiyyüddîn Abdülmü'min Urmevî (ö. 1294) tarafından kullanılmıştır. Bu nazariyat kitaplarında perdeler, makamlar ve usûller dairevî bir şema üzerinde gösterilmiş, edvâr da bu manada özel bir terim manasına gelmiştir. Eski dönemlerde Türk, Arap ve Fars mûsikî nazariyatının temelini oluşturur. Başka bir ifadeyle perde, aralık, cins, tabaka ve devir kavramları ile mûsikînin pratiği arasında görsel ve kuramsal bağ kuran yönteme ve bu yöntemi temel alan el yazması eserlere verilen genel isimdir.

[16] Asıl adı Muhyiddin Mehmed olup kaynaklarda hayatıyla ilgili oldukça sınırlı bilgi bulunur. Lâdikli ibâresinden yola çıkarak o dönemde Amasya sancağına (günümüzde Samsun vilâyetine) bağlı Lâdik kasabasından olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinde babasının adı Abdülhamid olarak geçmesine rağmen Gustave Flügel'in 1835'te Keşfü'ž-žunûn neşrinden başlayıp ondan sonra da devam eden bir hata ile Abdülmecid şeklinde belirtilmiş ve bu yanlışlık, aynı eserin M. Şerefettin Yaltkaya'nın neşrinde düzeltilmesine kadar (1941) çeşitli yayınlarda devam etmiştir. Recep Uslu, "Mehmed Çelebi (Lâdikli)", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi,* c. 28 (İstanbul: TDV yay., 2003), 449.

kli'nin babasının ismi Abdülhamid olup eserinde bunu açıkça ifade etmektedir.[17] Fakat bazı eserlerde bu isim Abdülmecid olarak kaydedilir. Kanaatimize göre Ahmed Sâfî, böyle bir hatada bulunmuş olabilir.

4.2. Udun Tarihi ve İcadı

Ud; Atlas okyanusundan, Basra körfezine kadar uzanan büyük bir coğrafyadaki İslam toplumlarında görülen en önemli ve eski çalgılardan biridir. İslamiyet'ten önce Araplar, mizhar, kirân ve muvattar adlarıyla tanınan çeşitli udlar kullanıyorlardı.[18] Udun icadı hakkında bazı rivayetler mevcuttur. Bazı edvarlarda udu, mûsikî nazariyatını kuran ilk kişi olan Hz. Dâvud icat ettiği belirtilir. Beyt-i Makdis'teki odasında asılı duran bu ud; daha sonra Buhtunnasr'ın Küdüs'ü yakıp yıkması ile kaybolmuş, daha sonra Aristo'nun öğrencisi olan İskender zamanında ortaya çıkmış hatta İskender tarafından da tekrar imal edilmiştir. Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi'ye göre ise udu Pythagoras îcat etmiştir.[19]

Ahmed Sâfî Bey benzer rivayetlerin de bulunduğunu ekleyerek, udun icadı ile ilgili bilgiyi Merağî'nin *Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr*'ından kısaca aktarır. Merâgî eserinde bunu şöyle hikâye eder:

Allah Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ruha onun vücuduna girmeyi emreder, böylece Âdem'in nabzı harekete geçer. Yaratılan ilk insanın nabzının atışları eşit olduğu için, vücudunda ritim ve ses vardır, yani Âdem sese sahiptir ve bu Allah'ı ululamak için kullanılır. Âdem'in oğlu Şit'in de sesi güzeldir. Diğer oğlu Kâbil'in oğlu Lameş[20] de mûsikiyle ilgilenir ve udu îcat eder. Ancak bu îcat, çok acı bir olayın sonucudur: Lameş çok uzun yıllar yaşar. 50 karısı ve 100 cariyesi vardır, fakat gençliğinde hiç çocuğu olmaz. Ölümüne yakın, Sala ve Bern adlı iki kızıyla bir oğlu olur, ancak oğlu beş yaşına gelince ölür. Lameş, oğlunu kaybettiğinden dolayı çok üzülür ve Âdem'in cennetten kovulduğu sıradaki ağlamasına yakın biçimde gözyaşı döker. Daha sonra, çok sevdiği oğlunun cesedini her zaman görebilmek için bir ağaca asar ve bazen karşısına geçerek anısını belli eder, tekrar tekrar

---

17 Ruhi Kalender, "XV. Yüzyılda Türk-İslam Mûsikî Kuramı (Nazariyatı) ve Zeynü'l-Elhân fî İlmi't-Te'lîf ve'l-Evzân, Mehmed Çelebî" (Doktora Tezi, Ankara Ü., 1982), 59.

18 Farmer, "Ud" *MEB İslam Ansiklopedisi,* c. 13 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 6-9.

19 Ahmet Hakkı Turabi, *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 95-96.

20 Udu icad edenin Lameş'in oğlu Cain olduğu da ifade edilir. Bk. Kadri Şençalar, *Ud Öğrenme Metodu* (İstanbul: Müzik Dünyası Yayınları, 1974), 6.

ağlar. Ağaçta çok uzun süre kalan cesedin çürümesi üzerine Lameş, cesedin asılı olduğu dalı keser, ondan oğlunun şeklini andıran bir çalgı yapar, yani; udu meydana getirir. Üzerine at kılları gerer ve çaldığı zamanlarda sürekli ağlar. Bir gün uddan çıkan seslere dayanamayarak ölür. Lameş'ten sonra udun şekli de değişir ve son biçimini alır.[21]

Ahmed Sâfî Bey, udun bir yönüyle de mûsikînin tesirini de konu edinerek Fârâbî hakkındaki meşhur hikâyeyi de kısaca aktarır. Bu hikâyeye göre Fârâbî ud ile insanları önce güldürmüş, sonra ağlatmış, sonra da uyutmuştur.[22] Bunun haricinde çok daha öncesinde Pythagoras (M.Ö. 495), Eflâtun (M.Ö. 347) ve Aristo da (M.Ö. 322) ud benzeri çalgılarla benzer icralarda bulunarak insanları etkilemiştir. Eserde ayrıca Fârâbî'den 1200 sene önce yaşadığı belirtilen Timote isimli bir Grek filozofundan bahsedilmiştir. Bu kişinin, Aristo'nun savunucusu kabul edilen Themistius (ö. 387) olduğunu düşünüyoruz.

4.3. Uda İlâve Edilen Teller

Ahmed Sâfî Bey, *Sefînetü's-Sâfî*'sinde ud ile ilgili verdiği bilgilerde daha çok Fârâbî'den istifade etmiştir. Yukarıda görüldüğü gibi yer yer *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-Kebîr*'den iktibaslar yapmıştır. Buna gerekçe olarak müellif, ud hakkında en kapsamlı bilgilerin bu eserde olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra ise kadîm uda eklenen ve Had ismi verilen beşinci telin, Fârâbî tarafından ilave edildiğini belirtmektedir. Müellifin görüşüne göre en kalın tel olan Bam, Yegâh sesine çekilir ve bu kadim udda en alt tel olan Zir'de serçe parmağı (Hınsır) baskısı ile Sünbüle perdesi elde edilir fakat çift oktavın tamamlanması için gerekli olan iki taninilik fark, parmak yerleri veya telin akordu değişmeden elde edilemez. Fârâbî bu eksikliği gidermek için uda Hâd isimli beşinci teli eklemiştir. Ahmed Sâfî Bey'in izahı bu şekildedir. Peki, Fârâbî'den önce udda beşinci tel yok muydu? Bu sorunun cevabını başka kaynaklardan bulmamız gerekiyor.

Fârâbî'den bir asır önce Kindî, mûsikî risâlelerinde farazî olan bir beşinci tel ilavesiyle udun ses aralığını iki oktava çıkarmakta ve bunu yaptığında yedişer sesten iki oktavlık on beş ses elde etmektedir. Bunlardan asıl olan yedi sese,

---

21 Murat Bardakçı, *Marâgalı Abdülkadir* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 116-17.

22 Fârâbî'nin bir saz ile meclistekileri güldürüp, ağlatması daha sonra da korkutup uyutmasına dair bu türden hikayelere pek çok kaynakta rastlıyoruz. Bunlardan biri de İbn Hallikân'ın meşhur biyografi eseridir. Bk. Ebû Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve en-bâ'u ebnâ'i'z-zamân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 3: 80.

"neğâmü's-seb'u'l-evâil" (ilk yedi nota), onlardan türeyen bir oktavı üzerinde olanlara ise "neğâmü's-seb'u'l-evâhir" (son yedi nota) ismini vermektedir.[23] Pratikte ise uda beşinci teli ilâve eden ilk kişi Ziryab'dır.[24]

Ahmed Sâfî Bey, uda ilâve edilen altıncı telin tarihinin kesinlik arz etmediğini ifade eder. Lâdikli'nin eserini incelediğinde nazarî sistemin hala Fârâbî'deki gibi anlatılmasından yola çıkarak, XV. yüzyılda henüz altı telli udun ortaya çıkmadığına kanaat eder. Dolayısıyla altıncı telin XV. yüzyıldan sonra ilâve edildiğini belirtir. Biz, Ahmed Sâfî Bey'in bu meseleyi iyice tahkik etmediğini düşünüyoruz. Çünkü XV. yüzyıl nazariyatçılarından Ali Şah bin Hacı Büke (ö. 1500?) *Mukaddimetü'l-Usûl*'ünde altı telli uddan bahsetmiştir.[25] Ayrıca XIV. yüzyılda Mısır Türk sultanlığında kaleme alınan *Kitâbü Keşfü'l-Hümûm*'da da çok daha fazla sayıda telleri bulunan udlardan bahsedilmektedir.[26]

4.4. Ud Kelimesinin Etimolojisi ve Aksamına Dair Terimler

Ud kelimesinin aslı Arapçadır ve sarısabır veya ödağacı anlamındaki "el-ûd" (ayn-vav-dâl)dan gelir.[27] Kindî'ye göre ise, Arapçada "dal, parça" anlamındaki "ûd"dan gelir ve bu ud yörüngenin yarısına benzer. Ahmed Sâfî Bey, benzer izahlar yaparak ud kelimesinin a-ve-de kökünden gelmesi ile avdet manasına geldiğini, böylece tekrar aslına dönmeye işaret ettiğini ifade eder. Bu türden izahlar daha önceki eserlerde de görülür. Ahmed Sâfî Bey buna ek olarak ayrıca udun parçalarının isimlerini de teker teker izah eder. Çalgı bilim açısından önemli olan bu hususu vurgulayan müellif, udun aksamına dair bu terimlerin sözlüklerde bulunmadığını da ekler. Biz kaynak teşkil etmesi açısından bu kelimeleri aşağıda sıralayacağız.

Vech: Klavye.
Zahr: Klavyenin arkasında kalan ve avuç içi ile tutulan sap kısmı.

---

23 Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 70.

24 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fazlı Arslan, *İslam Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 30.

25 Ahmet Çakır, *Ali Şah Bin Hacı Büke (ö. 1500?) ve Mukaddimetü'-Usûl İsimli Eseri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 199.

26 Mehmet Tıraşcı, *Kitâbü Keşfü'l-Hümûm ve'l-Kürab fî Şerhi Âleti't-Tarab İsimli Anomim Mûsikî Eseri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 67-69.

27 CinuçenTanrıkorur, *Müzik Kültür Dil* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 170.

Kas'a: Tekne.

Rakbe: Sap.

Enf: Eşik.

Bencâk: Burguluk.

Mestere: Burguluğun, üst eşik ile gaga arasında kalan içi boş olan uzunca kısmı.

Asâfîr: Burgular.

Hurûk: Burgu yuvaları.

Evtâr: Teller.

Fers: Köprü, alt eşik.

Rakne: Mızrabın kapağa vurmaması için göğsün ortasına yapıştırılan kısım. Müellifin belirttiğine göre kastettiği kısım bağadan imal edilmektedir.

Şemse: Kapağın ortasında bulunan yuvarlak deliktir. İşlemeli ince ahşap ile örtülür ve udun ses kalitesini artırdığı gibi güzel de bir görüntü ortaya çıkarır.

Şemsiyât: Şemseden ayrı olarak üstünde ve altında bulunan kapaktaki küçükçe delikler. Bunlar da aynı şekilde işlemeleri ince ahşap ile örtülür.

Barât: Tekneyi oluşturan dilimler.

Zahme: Bağadan yapılan mızrap.

Rîşetü'n-nesr: Kartal kanadı tüyünden imal edilen mızrab.

SONUÇ

Ahmed Sâfî Bey'in *Sefînetü's-Sâfî*'sinde mûsikî hakkında üç konu başlığı bulunduğunu belirtmiştik. Birinci bölüm de asıl figür ud sazıdır. Yukarıda ele alındığı gibi, uda ilâve edilen beşinci teli hakkında yanlış bilgiler içerse de konuyu ele alış tarzı dikkat çekicidir. Mesela Ahmed Sâfî Bey, özellikle XV. yüzyıldan sonra kaleme alınan edvârlarda sıkça gördüğümüz efsanevî hikâyelerden örnekler sunduğu halde bunların abartılı bir anlatımı olduğunu belirtir. Sonra da konuyu itidalli bir şekilde ele alıp bu hikâyelerin uydurma dahi olsa da tarihte ortaya çıkan mûsikî anlayışını yansıtması açısından önem arz ettiğini belirtir.

Müellifin neden yalnızca ud hakkında bir bölüm oluşturduğunu bilemiyoruz. Onca saz arasından neden udu seçti? Yahut mûsikî nazariyatına ve tarihine dair bilgiler vermek yerine neden ud tarihini ve yapısını ele aldı? Böyle bir soruyu XV. yüzyıldan önce kaleme alınan eserler için cevaplamak kolay olurdu. Çünkü bu tarihe kadar ud mûsikî nazariyatının izah edildiği temel çalgıydı. Fakat

XX. yüzyıla gelindiğinde bu özelliğini hele ki Osmanlı topraklarında çoktan kaybetmişti. Ancak kendi ifadelerinden yola çıkarak Fârâbî, Meragî ve Lâdikli gibi nazariyatçıların eserlerinden bahsetmesi sebebiyle böyle bir tercih yaptığını düşünebiliriz. Kanaatimizce bu başlıkta dikkat çeken en mühim hususlardan biri udun aksamına dair terim ve tabirlerin açıklanmasıdır. Çünkü müellifin de ifade ettiği gibi bunlar, sözlüklerde bulunmayan bilgilerdir ve halen günümüzde kapsamlı bir mûsikî sözlüğü kaleme alınmadığı düşünüldüğünde kıymet arz etmektedir.

Ahmed Sâfî Bey'in eserinde mûsikî hakkında ortaya koyduğu bilgilerin başka kaynaklardan iktibaslar yapmak suretiyle ele alındığını ve mûsikî dünyasına yeni bir bilgi ve anlayış getirmediğini ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Arslan, Fazlı. *İslam Medeniyetinde Mûsikî.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Bardakçı, Murat. *Marâgalı Abdülkadir*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986.

Çakır, Ahmet. "Ali Şah Bin Hacı Büke (ö. 1500?) ve Mukaddimetü'-Usûl İsimli Eseri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Farmer, Henry George. "Ud". *MEB İslam Ansiklopedisi.* 13: 6-9. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Güray, Cenk. *Bin Yılın Mirası- Makamı Var Eden Döngü Edvar Geleneği.* İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.

İbn Hallikân, Ebû Bekr. *Vefeyâtü'l-ayân ve en-bâ'u ebnâ'i'z-zamân.* thk. Muhammed Abdurrahman el-Müraşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şâirleri.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.

Kalender, Ruhi. "15'nci Yüzyılda Türk-İslam Mûsikî Kuramı (Nazariyatı) ve Zeynü'l-Elhân fî İlmi't-Te'lîf ve'l-Evzân, Mehmed Çelebî (Lâdikî)". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1982.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.* 3 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1954.

Sâfî, Ahmed. *Sefînetü's-Sâfî.* 18 cilt. Mikrofilm Arşivi nr. 2096. Süleymaniye Ktp.

Şençalar, Kadri. *Ud Öğrenme Metodu.* İstanbul: Müzik Dünyası Yayınları, 1974.

Tanrıkorur, Cinuçen. *Müzik Kültür Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

Tıraşcı, Mehmet. "Kitâbü Keşfü'l-Hümûm ve'l-Kürab fî Şerhi Âleti't-Tarab İsimli Anomim Mûsikî Eseri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Tosun, Necdet. "Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak Sefînetü's-Sâfî". *İlam Araştırma Dergisi* 2 (1996): 177-190.

Turabi, Ahmet Hakkı. *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.

Turabi, Ahmet Hakkı. "el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.

Uslu, Recep. "Mehmed Çelebi (Lâdikli)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 28: 449. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ.* nr. 2305-2309. Süleymaniye Kütüphanesi.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1267-1304

Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış

A General Over View of Spiritual Counselling and Guidance Services Based on Hospital Sample

Mebrure Doğan
Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Afyon Kocatepe U., Faculty of Theology, Department of Pschology of Religion
Afyonkarahisar, Turkey
mebruredogan@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-9027-144X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1267-1304
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.347681
Cite as: Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri-ne Genel Bir Bakış-A General Over View of Spiritual Counselling and Guidance Services Based on Hospital Sample". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1267-1304. doi: 10.18505/cuid.347681.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış

Öz: Din ve maneviyat kaynaklarından yararlanılarak gerçekleştirilen manevî danışmanlık ve rehberlik, psikolojik danışma ve rehberlik yaklaşımları, yöntem ve tekniklerinin kullanıldığı profesyonel, psikolojik yardım ilişkisidir. Hıristiyan teolojisine dayalı bir gelenek içerisinde oluşan bu alan, Batı'da "pastoral psikoloji" olarak adlandırılmaktadır. Teoloji yanında psikoloji ve din psikolojisi yaklaşımlarını birbirine bağlayan manevî danışmanlık ve rehberliğin dünyada en yaygın uygulama alanlarından birisi sağlık alanıdır. Araştırmalar dindarlığın insan sağlığıyla pozitif ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dinî inançların hastanın başa çıkmasına yardımcı olması durumunda hastanın manevî ihtiyaçlarını karşılamak için manevî danışmanın yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu makalede genel olarak manevî danışmanlık ve rehberliğin özelde de sağlık alanında manevî danışmanlığın ne olduğu, manevî danışman yeterlikleri, hastanelerde manevî danışmanlık ihtiyacı ile birlikte danışmanlığın kimler tarafından, kimlere ve ne şekilde uygulanabileceği konuları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Manevî danışmanlık ve rehberlik, Sağlık, Hastane, Hasta, Pastoral Danışma.

A General Over View of Spiritual Counselling and Guidance Services Based on Hospital Sample

Abstract: Spiritual counselling and guidance is carried out by benefitting from sources of religion and spirituality. It is a professional psychological help relationship in which the approaches, methods, and techniques of psychological counselling and guidance are used. In the world, the field of health is one of the most common application areas of spiritual counselling and guidance connecting the approaches of psychology and psychology of religion to each other together with theology. Researches have clearly demonstrated the positive association of piety with human health. If religious beliefs help the patient to cope with the disease, the assistance of a spiritual consultant is needed to meet his/her spiritual needs. In the present article, the topics of spiritual counselling and guidance in general; and, in specific, what the spiritual counselling is in the field of health, proficiencies of the spiritual counsellors, the need for spiritual counselling in the hospitals

together with the topics of how, to whom and by whom the spiritual consultancy can be performed were investigated.

Keywords: Spiritual Counselling and Guidance, Health, Hospital, Patient, Pastoral Counselling.

SUMMARY

It is a very natural case that an individual takes support from religion and spirituality in solution of the problems of life. In coping with the problems, everybody may not always manage on their own to benefit from religion as a supplementary aid and to reveal the potential of spirituality within themselves. In this regard, individuals may need professional assistance.

The purpose of the current study is to analyse the qualifications of spiritual advisors theoretically, whether there is any need for spiritual counselling in hospital and its scope, and by whom, to whom, and how it can be applied by starting from what spiritual counselling is.

In the Western literature, spiritual counselling and guidance is used either together as *"pastoral care and counselling"* or separately as *"pastoral care"* and *"pastoral counselling"* The title *"Spiritual counselling and guidance"* has been frequently encountered in recent years in Turkey. As a discipline combining theology and human sciences, spiritual counselling and guidance interconnects the theological approaches and approaches of psychology of religion. Assisting the maturation of an individual in any sense together with healing, guidance, reconciliation, supporting and developing the individuals having problems are among the aims of the field.

Since spiritual counselling is a field requiring specialization, the qualifications of spiritual advisors is a vital issue. It is apparent that clinical psychology and similar educations are necessary when it is considered that a specialist of spiritual counselling and guidance also provides psychological assistance. In various countries, it is seen that there are courses of clinical psychology and similar ones in the programs prepared for educating specialists under the name of "pastoral counselling". Together with the knowledge level about the religion and spirituality, the knowledge and experience level of psychological guidance are also important for the individuals who will perform spiritual counselling.

When the world literature has been analysed, it is observed that the most widespread services in this field are the spiritual and psychological ones. Spirituality enables a patient to heal in health services; if this is not possible, it maintains them to acknowledge this situation, get on with his current condition, or continue his attachment to life. For this reason, "spiritual support" in the hospitals is accepted as a part of an integrated approach in health, and it takes a part in the Article 38 of the patient's rights legislation. The medical science also accepts that it is necessary to assist the patients' morale during their treatments for helping them heal physically and psychologically. As a result of this need being realized in Turkey, a protocol was signed between the Ministry of Health and Directorate of Religious Affairs in recent years. However, this service provided in the pilot hospitals has not become systematized yet.

In the cases of existential crisis and deep-scaled desperation, an individual inclines towards his/her religious beliefs. The situations that an individual needs the solutions offered by the religion at most are the difficulties of the life such as illness and death. However, it should not be forgotten that spiritual counselling can be beneficial for not only the people in the hospital who describe themselves as piety or prone to spirituality, but also the ones who do not have any or have poor religious believes on the condition that they wish to have counselling.

There is a possibility that patient may use religious instruments in order to overcome his/her problems, and taking this possibility into consideration means to support the treatment. Activation of the sources for religious coping by providing spiritual counselling to the patient can relieve the patient psychologically and increase the perseverance of struggling with the disease physically. On the condition that the patients accept their diseases and pray and they are optimistic, grateful, and patient; it will be possible that their positive feelings may increase and healing period may reduce, and they may unexpectedly and miraculously recover from illness.

In the scope of the holistic care, health staff also has some responsibilities related to providing spiritual counselling. It should not be forgotten that doctors can also have a part in this service in addition to nurses. On the condition that the doctors ask clearly whether their patients incline religion in order to overcome their health problems, and the patient wants the doctor to pray for him/her; it is stated that the doctor needs to realize this request, and it is indi-

cated that this can have a positive influence on the health by increasing hope of the patient.

Although spiritual counselling is a supra-religious humanistic support and help activity; religious, cultural, moralistic, and traditional varieties in the consultancy services provided to the patients should be taken into consideration. It should not be forgotten that local factors are crucial in counselling in addition to the universal ones.

Three methods are mentioned related to the spiritual counselling services to be provided in the hospitals, as follows:

1. **Advice and Irsad Model:** This is a classical advice method that the advisors are at the centre during the consultancy period where there is not a mutual dialogue.
2. **Therapy (treatment) Model:** It is a psychotherapy model carried out by means of moving the patient to the centre and with reference to the needs of the patient. The pioneers of this approach are Rogers and Maslow.
3. **Consolation-Interpretation Model**: This method that is formed as the combination of two models is based on understanding, explaining, interpreting, and making sense by talking mutually. Consolation method consists of listening to the history of an individual and interpreting it and consoling.

In spiritual counselling, there are also things that should not be carried out in addition to the ones that should be done. At the base of the spiritual counselling and guidance services, there is not an understanding of treating to the patient with humane sentiment and solving his/her problem on behalf of the patient. During the period of consultation, it is aimed to provide the patient to solve his/her own problem with spiritual counselling.

For the reason that affection and hospital environment cause complicated feelings, spiritual counselling can be maintained to willing relative of patient and health staff in addition to the patient. In this way, the positive effect of having the spiritual counselling of the staff providing services to the patient or patient's relative on their psychological well-being can indirectly reflect on the patient positively. In hospitals, the spiritual advisor can also help for overcoming the

lack of religious knowledge in addition to providing psychological guidance for patient, patient's relative, or health staff.

GİRİŞ

İnsanın hayatta karşılaştığı her tür sorunun çözümünde dinden ve maneviyattan destek alması son derece doğal ve olağan bir durumdur. Ancak sorunlarla başa çıkmada yardımcı bir kaynak olan dinden yararlanabilmek ve insanın içinde var olan maneviyat potansiyelini ortaya çıkarabilmek herkesin tek başına ve her zaman başarabileceği bir durum değildir. Bu yüzden insanlar yaşadıkları uyum sorunlarıyla ilgili olarak zaman zaman profesyonel yardıma ihtiyaç duyabilmektedir. Dinî ve manevî materyali bu süreçte kullanarak danışanlarına yardımcı olmaya çalışan danışmanların bu süreçte dinî ve manevî materyale referansta bulunmayan seküler danışmanlardan daha başarılı sonuçlar ürettiğiyle ilgili tecrübi bulgular gün geçtikçe artmaktadır.

Fark edilen bir ihtiyacın neticesi olarak dinî/manevî danışmanlık konusu, din hizmetleri bağlamında son yıllarda ülkemizin de gündemine girmiş bulunmaktadır. Bu gelişme ile birlikte manevî danışmanlık ve rehberliğin ne olduğu, neleri kapsadığı, hangi alanlarda ve ne tür faaliyetlerle icra edilebileceği gibi konuların akademik düzeyde tartışılmasının zemini oluşmuştur. Ayrıca bu bağlamda bir tür yardım faaliyeti olarak düşünülen bu alanın isimlendirilmesi başta olmak üzere nasıl bir yardım olacağı, kimlerin bu yardımdan yararlanabileceği, yardım faaliyetini yürütecek bireylerin yeterliklerinin neler olacağı gibi soruların cevapları aranmaktadır. Diğer taraftan manevî danışmanların alanında uzman olması gerektiği konusunda hemfikir olunsa da uzmanlığın neleri kapsayacağı, eğitimin nelerden oluşması gerektiği, bu eğitimin nereden alınacağı ve mesleğin kurumsal kimliği tam olarak belirlenmiş değildir. Bu alanda yapılan lisansüstü çalışmalar ve diğer akademik çalışmalar ise sayısal olarak henüz yeterli düzeye ulaşmadığından yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Literatüre bakıldığında ülkemizde manevî danışmanlık ve rehberlik alanıyla ilişkili olarak başlangıç sayılabilecek ilk iki çalışmanın "Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri" ni konu alan Nurullah Altaş'ın ve "Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı"nı inceleyen Üzeyir Ok'un yüksek lisans çalışmaları olduğu görülmektedir. Bu tezler 1997 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalında Mualla Selçuk danışmanlığında tamamlanmıştır. Altaş çalışmasında, 1994

yılı sonlarında Sağlık Bakanlığı bütçe görüşmeleri sırasında gündeme gelen, hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara din ve moral hizmetlerinin sunulması konusunu ele almış; Ok ise dinî danışmanlığı Batı literatürüne dayanarak araştırmıştır. [1] Daha sonra konuya ilgi ihtiyaca binaen artarak devam etmiştir. Yüksek lisans düzeyinde çoğunluğu din psikolojisi alanında hazırlanan çalışmaların arasında Kahvecioğlu Karaca'nın "Din Hizmetlerinde Dini Danışma ve Rehberlik" ; Mollaoğlu'nun "Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım: New York Healthcare Chaplaincy Örneği" ; Karabacak'ın "Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi" ; Bal Koçak'ın "Çocuk Hastalara ve Yakınlarına Uygulanan Manevi Bakım (Hollanda Örneği)" ; Esendir'in "Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Bakım Algısı, İstanbul Örneği" isimli çalışmaları ile sağlık, rehberlik ve psikolojik danışmanlık alanlarında hazırlanan Sülü'nün "Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri" ; Okyay'ın "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşüncelerinin Belirlenmesi" ; Takmaz'ın "Psikolojik Danışma Etkileşiminde Maneviyata Bakış: Nitel Bir Çalışma" isimli çalışmaları yer almaktadır. [2] Doktora düzeyinde ise daha sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlar Söylev'in "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)" ; Ağılkaya Şahin'in "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama" ; Belen'in "Manevi Danış-

---

1 Bk. Nurullah Altaş, "Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997); Üzeyir Ok, "Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997).

2 Bk. Feyza Kahvecioğlu Karaca, "Din Hizmetlerinde Dini Danışma ve Rehberlik" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010); Hasan Mollaoğlu, "Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım: New York Healthcare Chaplaincy Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013); Mustafa Kemal Karabacak, "Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015). Dilek Bal Koçak, "Çocuk Hastalara ve Yakınlarına Uygulanan Manevi Bakım (Hollanda Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015); Nihal Esendir, "Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Bakım Algısı, İstanbul Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016). Esma Sülü, "Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri" (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 2006). Nesrin Okyay, "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşüncelerinin Belirlenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2008). Zeynep Takmaz, "Psikolojik Danışma Etkileşiminde Maneviyata Bakış: Nitel Bir Çalışma" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015).

manlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması"; Şirin'in "Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli" ; Aydın'ın "Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler" ; Coşkunsever'in "Sosyal Hizmet Kurumlarında Dinî Danışmanlık ve Rehberlik" isimli araştırmalarıdır. [3]

Bu araştırmanın amacı, manevî danışmanlığın ne olduğundan başlayarak manevî danışman yeterliklerini, hastanelerde manevi danışmanlığın ihtiyaç olup olmadığını ve kapsamını, kimler tarafından kimlere ve nasıl uygulanabileceğini teorik anlamda incelemektir. Zira ülkemizde sağlık alanında manevî danışmanlığın uygulama sahalarından biri olan hastanelerde pratik uygulamalara başlandığından konunun teorik alt yapısının oluşturulması önem kazanmıştır. Araştırma kapsamında şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Manevî danışmanlık ve rehberlik nedir?
2. Manevî danışman yeterlikleri nelerdir?
3. Hastanelerde manevî danışmanlık ve rehberlik bir ihtiyaç mıdır?
4. Hastanelerde manevî danışmanlık sürecinde uyulması gereken ilke ve teknikler nelerdir?
5. Hastane manevî danışmanlığından hasta dışında kimler yararlanabilir?

1. MANEVÎ DANIŞMANLIK ve REHBERLİK

Manevî danışma ve rehberliği anlatmak üzere Batı literatüründe *"pastoral care and counseling"* şeklinde birlikte veya *"pastoral care"*, *"pastoral counseling"* şeklinde ayrı kullanımlara rastlanmaktadır. Çoğu sözlükte teknik anlamda tam olarak karşılıkları bulunmayan bu kavramlardan *"pastoral"* kelimesi papaza ait, çobana ait manasına gelirken *"care"* kelimesinin bir kişiyi sevmekten dolayı onunla

---

[3] Bk. Ömer Faruk Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014); Zuhal Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014); Fatıma Zeynep Belen, "Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014); Turgay Şirin, "Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013); Garip Aydın, "Hadislerde Hastalara Yönelik Manevi Destekler" (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015); Asude Coşkunsever, "Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği)" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016).

ilgilenme, ihtimam, alaka, gözetim, bakım, kollama gibi anlamları bulunmaktadır. "*Counseling*" kelimesi ise genellikle danışma ya da danışmanlık olarak Türkçeye çevrilmektedir. Birleşik olarak ise "*pastoral care*" dinsel cemaat sorumlusu tarafından cemaate ve kilise üyelerine yapılan manevî destek, manevî yardım, özel tavsiye ve öğütler, bir rahip, haham ya da başka bir dinî liderin kendi dinî grubunun üyelerinin dinî ihtiyaçlarından ziyade kişisel problemlerini çözmeye yönelik sorumlulukları şeklinde tanımlanmaktadır.[4] Ülkemizde dinî/manevî danışmanlık hizmetlerine verilecek isimle ilgili henüz bir görüş birliği sağlanamamış olsa da son zamanlarda "*manevî danışmanlık ve rehberlik*" ismine sıklıkla rastlanmaktadır. Teoloji ile insan bilimlerini birleştiren bir disiplin olarak manevî danışmanlık ve rehberlik, teolojik yaklaşımlar ile din psikolojisi yaklaşımlarını birbirine bağlamaktadır.[5]

Manevî danışmanlık ve rehberliği anlatmak için kullanılan "*care*" kavramının Patton'a göre kaygı (anxiyete) ve özen, ihtimam (solicitude) olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Kavram endişeli sıkıntılı hatta yaslı anlamlarına gelmekle birlikte bir şeyle ilgili olmak, saygı, sevgi, kendisinden ziyade başkalarının bakımıyla ilgilenmek gibi anlamlar da içermektedir. Heidegger ise "bakım insanı insan yapar, bakım yapmazsak insanlığımızı kaybederiz" sözüyle manevî bakımı insanî bir görev olarak nitelendirmekte ve insanî gelişime katkısına işaret ederek "olmak için bakım (care for being)" ifadesini kullanmaktadır.[6]

Clinebell'e göre "*pastoral counseling*", insanların problemleri ve sıkıntılarını ele alan terapötik iyileştirme metotlarının bir çeşididir. Bu tür danışma, kriz sebebiyle kilitlenen ya da aniden tehlikeye düşen bireyin ihtiyaç duyduğu onar-

---

4 *Collins Cobuild English Dictionary* (London: Harper Collins Publishers, 1997), "pastoral care", "pastoral counseling" mad.,1209; *Longman Dictionary of American English*, Second Edition (Harlow: Pearson English Language Teaching, 1997), "pastoral care", "pastoral counseling" mad., 583.

5 Recep Kaymakcan ve Turgay Şirin, "Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modelinin Din Eğitimi Alan Erkek Yükseköğrenim Öğrencilerinin Durumluk Kaygı ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11, sy. 26 (2013): 112; Mualla Selçuk, "2000'li Yıllara Girerken İrşat Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler", *II. Din Şurası Tebliğ Müzakereleri* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003) : 463.

6 John Patton, *Pastoral Care in Context: An Introduction To Pastoral Care* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005), 17-19.

ma fonksiyonunu icra etmektedir.[7] *"Pastoral care and counseling"* bir danışanla psikoterapistin birebir oturumlarını akla getirmekte ve fiziksel, zihinsel, ilişkisel, oyun, iş, toplum, manevî/etik alan dâhil yedi yaşam boyutunda bütünlük kazanmayı içeren holistik bakım vermeyi anlatmaktadır. O, bu kavramla kısa dönem krizlerde danışmanlık dâhil olmak üzere hayatın güçlükleri, uzun dönem hastalıkları, kronik durumlar, yas ve manevî parçalanmışlıkla (brokenness) ilgili özel alanlardan söz etmektedir. Clinebell, ihtiyaç duyulduğunda profesyonel danışmanlara bireylerin başvurmasıyla gerçekleşecek manevî danışmanlıkta din görevlilerinin aynı zamanda antrenör, danışman, öğretmen gibi işlev göreceklerini belirtmektedir.[8]

Profesyonel anlamda dinî/ manevi danışmanlık eğitim programları düzenleyerek dinî danışmanlık yeterliği olanlara sertifika düzenleyen bir kurum olan Amerikan Pastoral Danışmanlar Derneği, pastoral danışmayı maneviyat, din ve teoloji bilgeliğiyle davranış bilimleri ve psikoloji bilgisini bütünleştiren klinik ruh sağlığı biliminin bir biçimi olarak tanımlamaktadır. AAPC'ye göre pastoral danışmanın odak noktası semptomları hafifletme, başa çıkma davranışında artışı teşvik, pozitif davranış değişikliklerine yardımcı olmak, ruhsal, duygusal, zihinsel ve fiziksel iyi oluşu desteklemek, kendisi ve diğerleriyle ilişkileri, teistik dini geleneklere bağlılığı ve bireyin Tanrıyla ilişkilerini geliştirmektir. Diğer yandan aynı kuruma göre manevi danışman, krizde veya bireysel gelişim arayışında olan birine manevî gelişim ve bütünlüğünü artırmak ve psikolojik destek sağlamak için rehberlik edebilmekte, danışanın yeteneğini geliştirebilmekte, ihtiyaç duyduğu ilgiyi ve bilgiyi sağlayabilmektedir.[9]

Psikolojik danışma ve rehberliğin ne olduğunu bilmek, manevî danışma ve rehberliğin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Psikolojik danışma, bozulan

---

[7] Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing & Growth* (Nasville: Abingdon Press, 1984), 26'dan aktaran Söylev, Ömer Faruk Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014), 56.

[8] Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing and Growth*, 3rd Edition (Nashville: Abingdon Press, 2011), 30.

[9] "Why Pastoral Counselling", erişin 28.06.2017, http:/ http://www.aapc.org/page/WhyPastoral; Jill Snodgrass, "Pastoral Counseling: A Discipline of Unity Amid Diversity", in *Understanding Pastoral Counseling,* ed. E. A. Maynard and J. L. Snodgrass (New York: Springer Publishing Company, 2015), 5-6.

veya aksayan, eksiklikleri birey tarafından hissedilen benlik-gerçek (durum) ilişkileri etkileşimi boyutunda bireyin değişimine, gelişimine yardımı ve danışanın kendisini keşfetmesini amaçlayan yüz yüze, sistemli, profesyonel ve psikolojik ortamda danışan ile danışmanın işbirliği ile sürdürülen bir ilişki sürecidir. Her ne kadar psikolojik danışmanlığın mutlaka profesyonel bir ilişki olmasının gerekmediğini ve "danışma"nın her zaman mutlaka profesyonel psikolojik danışman tarafından yürütülmesinin söz konusu olmadığını ileri süren psikologlar bulunsa da genel kabul, [10] yardımın danışmanlık eğitimi almış uzmanlar tarafından yapılması gerektiği hususundadır. Rehberlik ise kendi özelliklerini, gizil güçlerini (potansiyelini) daha iyi anlamasını, toplumsal ve ahlâkî değerleri içselleştirebilmesini sağlamak için eğitimsel ve yorumlayıcı işlemlerle bireye yapılan sistematik ve profesyonel yardım sürecidir.[11] Diğer psikolojik danışma süreçleriyle benzer özelliklere sahip olması nedeniyle manevî danışmanlık ve rehberliğin, psikolojik danışma ve rehberlik yaklaşımları, yöntem ve teknikleri kullanılarak, din ve maneviyat kaynaklarından yararlanılarak gerçekleştirilen profesyonelce yapılan psikolojik yardım ilişkisi olduğu söylenebilir. Danışmanlık mesleği, büyük ölçüde modern psikolojiden beslenir. Manevî danışma ve rehberlik ise buna ilaveten bireylerin tek başına üstesinden gelemeyecekleri problemlerle karşılaşması halinde dinin kaynak ve verileri doğrultusunda gerçekleştirilen yardım ve hizmetleri kapsamaktadır. Manevi danışmanlığın, sorun yaşayan insanlara yönelik iyileştirme, yönlendirme, uzlaştırma, destekleme, geliştirme gibi çeşitli fonksiyonları bulunmaktadır.[12] Bireyin karakterinin olgunlaşması sürecinde kendisine yardımcı olmak, alanın amaçlarından biridir. [13]

Manevî danışmanlığın tarihine bakıldığında profesyonel olarak öncelikle Hıristiyan teolojisine dayalı bir dinî gelenek içerisinde oluştuğu görülmektedir.

---

[10] Süleyman Çetin Özoğlu, *Eğitimde Rehberlik ve Psikolojik Danışma* (Ankara: Üniversitesi Basımevi, 2007), 222.

[11] Özoğlu, *Eğitimde Rehberlik ve Psikolojik Danışma*, 32.

[12] Suat Cebeci, "Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8, sy. 19 (2010): 55; W Clebsch and C Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective* (New Jersey: Prentice- Hall, 1964), 4 'den aktaran Üzeyir Ok, "İnanç Bakım Danışmanlığı Bir Model Geliştirme Denemesi", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2008), 2:557.

[13] Hasan Mollaoğlu, "*Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 12.

Hıristiyanlıkta insanların gerek bedensel gerekse ruhsal iyileşmelerine yardımcı olmak geleneği, dinî literatüre dayanmaktadır. Hıristiyan kutsal kitabı Yeni Ahitte, İsa'nın acı çekenleri, cinlileri, felçlileri, körleri, dilsizleri, cüzzamlıları iyileştirdiğini anlatan hikâyeler yer almaktadır.[14] Hz. İsa'nın iyileştirme mucizeleri hikâyelerinde hastalık, kötü ruhların bir alameti olarak görülmekte ve İsa'nın iyileştirme gücü, Tanrı'nın krallığının O'nun kişiliğinde yer bulmuş olduğunun bir delili kabul edilmektedir.[15] Anton Boisen'in öncülük ettiği kabul edilen bu alanla ilgili ilk profesyonel çalışmaların 1900'lü yıllarda başlamış olduğu anlaşılmaktadır. Boisen "The Task and Methods of Theology" adlı eserinde dinin doğal olarak sevgi vurgusu başta olmak üzere bireysel bütünlüğe ulaşma ve psikolojik sorunların giderilmesinde güçlü ve olumlu bir etkiye sahip olduğunu belirtmiştir.[16]

İslam geleneğinde manevî danışmanlığa bakıldığında ise öncelikle Hz. Muhammed'in irşad ve tebliğ görevini yerine getirirken toplu, gruplar halinde veya bireysel olarak dinî/manevî danışmanlık yaptığı görülmektedir. Bu anlamda İslam Peygamberinin dinî veya dünyevî problemlerine rehberlik etmesi için kendisine müracaat eden bireylerin kişisel özelliklerini göz önünde bulundurarak bireye göre çözümler sunması, profesyonel bir danışman yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. Daha sonra O'nu izleyerek irşad ve tebliğ yapan Müslümanlar, bir nevi dinî/manevî danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Manevî destek faaliyetlerinin İslam geleneğinde kurumsallaşma olmaksızın bir iyilik hareketi olarak da gerçekleştirildiği söylenebilir. Zira İslam dininde hasta ziyareti, yakınını kaybedene taziyede bulunmak gibi ilişkiler tavsiye edilmekte ve bunlar manevî destek anlamı taşımaktadır. Diğer taraftan tasavvuftaki mürşid-mürid ilişkisi özü itibariyle manevî (gelişimsel) rehberlik fonksiyonuna sahip bir yardım

[14] Matta 4: 23-25; Matta 8: 1-4, 14-17, 32; Matta 9: 1-8, 20-26; Matta 20: 32-34, *Kutsal Kitap* (Kore: Korean Bible Society, 2013).

[15] Arif Korkmaz, "Hastanede Dinî Hayat: Teorik Çerçeve", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, (2010): 286.

[16] Anton T. Boisen, *The Task and Methods of Theology* (*New York:* Chicago Theological Seminary, 1926)'den aktaran Kaymakcan ve Şirin, "Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modelinin Din Eğitimi Alan Erkek Yükseköğrenim Öğrencilerinin Durumluk Kaygı ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi", 112.

ilişkisi olarak değerlendirilebilir.[17] Ancak Müslüman gelenekte manevî danışmanlık, profesyonel bir yardım olarak anlaşılmadığından bir meslek olarak değil, hem dinî hem de insanî bir görev olarak görülmüştür. Bu nedenle manevî danışmanlık, İslam bilim geleneğinde bir bilim olarak yer almadığı gibi metodolojisi de oluşmamıştır.

2. MANEVÎ DANIŞMAN YETERLİKLERİ

Batı'da 1900'lü yılların başında psikoloji alanındaki gelişmeler dinî danışmanlık faaliyetlerini yürüten din adamları için ilgi çekici olmuş ve bu durum iki alan arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya çıkarmıştır. Freud'un davranışta bilinçaltının etkisine dikkat çektiği psikanaliz metodu, Jung'un psikanaliz yanında insanın manevî yönüne vurgu yaptığı psikoterapi yaklaşımı, Rogers'in danışan merkezli danışmanlık yaklaşımı gibi terapötik alanda ortaya çıkan gelişmeler, dinî danışmanlık mesleğinde psikoterapinin metotlarından yararlanma imkânını sağlamıştır. 20. yy'ın son yarısında kişilerarası terapi, bilişsel davranışçı terapi gibi yeni psikoterapi yaklaşımları da yöntemlere dahil olmuş, gelişen bu yaklaşımlar dinî danışmanlık yapacak kimselerin psikoloji, din psikolojisi, klinik psikoloji ve psikoterapi gibi alanlarda danışmanlık yeterliği kazandıracak nitelikte bir eğitim almasını zorunlu hale getirmiştir. Zamanla dinî danışmanlık profesyonel bir meslek alanı haline gelmiştir.[18]

Psikolojik danışma gibi yüz yüze cereyan eden görüşmelere dayanan, psikolojik teknik ve metotlar kullanılarak problemli bireye yapılan psikolojik yardım ilişkisi olan psikoterapi, profesyonel anlamda eğitim almayı gerektiren uzmanlık işidir. Rogers'ın psikolojik danışma ve psikoterapi arasında ayrım yapmadığı, bütün psikolojik yardımları terapötik ilişkiler olarak gördüğü ve eserlerinde danışma ve psikoterapiyi eş anlamda kullandığı belirtilmektedir.[19] Manevî danışma ve rehberlik uzmanının aynı zamanda psikolojik yardım yaptığı düşünüldüğünde

---

17 Himmet Konur, "Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14, (2005):150.

18 Sinem Uğurlu Bakar, "Dinî Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısından Değerlendirilmesi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1: 261.

19 Hasan Tan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Teori ve Uygulama* (İstanbul: MEB Yayınları, 2000), 21-26'dan aktaran Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri" , 33-35.

klinik psikoloji ve benzeri eğitimlerin gerekliliği ortadadır. Çeşitli ülkelerde "pastoral danışmanlık" adı altında uzman yetiştirmek üzere hazırlanmış programların içeriği incelendiğinde, klinik psikoloji ve bu paralelde bazı derslerin yer aldığı görülmektedir. Günümüzde Batı'da hem ilahiyat fakülteleri hem de klinik enstitüler, dinî/manevî danışmanlığın etkili eğitimi için birlikte çalışmaktadırlar.[20]

Manevî danışmanlık, uzmanlık gerektiren bir alan olduğundan manevî danışmanların yeterliği meselesi önemli bir konudur.[21] Manevî danışman yeterlikleri ile ilgili olarak Kavas, hastanelerde manevî destek verecek uzmanların psikolojik danışma becerilerine sahip, sağlık konusunda bilgili, hastalık psikolojisini bilen, etkili iletişim becerilerini kullanabilen ve dinî literatüre hâkim olmakla birlikte içinde bulunduğu toplumun dinî ve kültürel değerlerini iyi kavramış bireyler olması gerektiğini belirtmektedir.[22] Elbette bunun yanı sıra manevî danışmanların başkalarının manevî ihtiyaçlarını fark edebilmeleri için dinî bilgi yanında maneviyat konularında pratik yapmış olmalarının muhataplarını anlamaları, empati kurmaları ve muhatapları üzerinde etkili olmaları açısından yararlı olacağı söylenebilir.[23] Bu bağlamda Almanya'da kabul edilen manevi danışmanlık yeterlik alanlarıyla ilgili olarak Ağılkaya, dinî danışmanlar için "algı yeterliği, sembolik ve yorumlama yeterliği, dinî yeterlik, ritüel yeterliği, teolojik yeterlik, psikolojik yeterlik ve bu alanda eğitimi zorunlu kılan teorik yeterlik" gibi yeterlik çeşitlerinden söz etmektedir. [24] Manevî danışmanlık yapacak bireylerde meslekî bilgilerin yanında ahlaki ve insanî özelliklerin bulunması, sevgi, empati ve hoşgörü tutumlarının gelişmiş olması önemlidir. Dolayısıyla sabır, şefkat ve merhamet duyguları zayıf bireylerin manevî danışmanlık alanında çalışmaları uygun olmadığı gibi çalışmaları halinde başarılı olmaları da zor görünmektedir.[25]

---

[20] "Why Pastoral Counselling", erişim 28.06.2017, http:/ http://www.aapc.org/page/WhyPastoral.

[21] Remziye Ege, "Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler", *Dini Araştırmalar* 14, sy. 39 (2011): 107.

[22] Erkan Kavas ve Nurgül Kavas, "Manevi Destek Algısı Ölçeği (MDA): Geliştirilmesi, Geçerliği ve Güvenirliği" *Turkish Studies* 9, *sy.* 2 (2014): 909.

[23] Ali Seyyar, "Bakıma muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2008), 2: 262.

[24] Zuhal Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 208-210.

[25] Mustafa Bülbül, "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) hizmeti", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2013), 621.

Ülkeye göre şartları değişmekle birlikte manevî danışmanlık yapacak bireylerin alanla ilgili teorik ve pratik boyutları olan özel bir eğitim almalarının gerekliliği kabul edilmektedir. AAPC, sertifika verdiği dinî danışmanların hem teoloji hem de psikoloji alanında yetişmiş olmasına dikkat etmekte, teoloji lisans eğitiminin yanı sıra meslekî teoloji eğitimini ve alanda yapılan yüksek lisans veya doktora eğitimini gerekli görmektedir.[26] Hollanda'da profesyonel manevî bakım uzmanlarının lisans düzeyinde eğitime ilave olarak yüksek lisans yapmış olmaları, din psikolojisi derslerinin yanı sıra 4-5 ay manevî bakım uzmanlarının yanında staj yapmaları, 40-50 sayfalık bitirme tezi hazırlamaları gerekmektedir.[27] Almanya'da mezheplere göre değişmekle beraber manevî danışmanlık yapmak isteyenlerin pratik ve teorik olmak üzere teoloji, hastane hizmetleri ile ilgili eğitim ve 5-6 yıl psikoterapi eğitimi alma zorunlulukları bulunmaktadır. Bu ülkede kilise görevlilerinin hastanelerde çalışmak istemeleri halinde 2-5 yıl arası pastoral psikoloji kurslarına devam etmeleri, din bilimleri, danışmanlık teorisi, supervision, özbilinç (zorlu koşullarda deneyim, psikoterapi, aile terapisi, rol değişimi v.s.) alanlarında ders almaları gerekmektedir.[28] Dünyada izlenen manevî danışman yetiştirme yöntemleri göz önünde bulundurulduğunda ülkemiz için temel ilahiyat eğitiminin yanı sıra özel alan yeterliklerinin kazandırılmasının zaruri olduğu ortadadır. Ancak bu yeterliliğin kısa süreli sertifika programlarıyla kazandırılması mümkün görünmediğinden ilahiyat fakültelerinde bölümleşme veya alandaki lisansüstü eğitim programlarının ve öğrenci kontenjanlarının çoğaltılması yoluyla sağlanması, daha işlevsel olabilir.

3. HASTANELERDE MANEVÎ DANIŞMANLIK ve REHBERLİK İHTİYACI

Manevi danışmanlık ve rehberlikle ilgili dünya literatürüne bakıldığında bu alanda yapılan en yaygın hizmetin hastanelerde hasta ve hasta yakınlarına yapılan manevî, psikolojik yardımlar olduğu görülmektedir. Zira maneviyat, sağlık hizmetlerinde bütüncül ve birleştirici rol üstlenerek hastanın iyileşmesini, bu mümkün değilse durumu kabullenmek suretiyle mevcut durumuyla barışık olma-

---

[26] Bakar, "Dinî Danışmanlık Eğitimi", 260.

[27] Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar* 14, sy. 40 (2012): 24.

[28] Bülbül, "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) hizmeti", 612.

sını veya hayata bağlığının devam etmesini sağlamaktadır. [29]Ayrıca hastanelerde "manevî destek" sağlıkta bütüncül yaklaşımın bir parçası olarak görülmekte, hasta hakları yönetmeliğinin 38. maddesinde sağlık hizmetlerini aksatmayacak şekilde manevî destek taleplerinin karşılanması, hastaların haklarından biri olarak kabul edilmektedir. [30]

Hıristiyanlıktaki itiraf müessesinin psikolojik etkileri ve bu ilişkilerin bilimsel bir yolla yürütülmesi isteğinden pastoral psikoloji alanı doğmuş,[31] bu gelişmeyle birlikte kiliseler, din adamlarının klinik ve danışma psikolojisi sahasında yetişmelerine daha fazla önem vermeye başlamıştır. Bu bağlamda din adamlarının iyileştirme aktiviteleri sadece ruhsal sorunları değil bedensel rahatsızlıkları da kapsamış, hastanelerde manevî danışmanlık Hıristiyan din adamlarının görev alanlarından biri olmuştur.[32] İslam geleneğine bakıldığında ise sağlık alanında sağlık ve hastalarla ilgili tavsiyeler bulunmakla beraber bu konu Hıristiyanlıktaki gibi dinî hizmetler arasında yer almamaktadır. Dolayısıyla geçmişte din görevlilerinin hastanelerle ilgili müstakil bir misyonu bulunmadığı gibi insanlara yardım etme sorumluluğu sadece din görevlilerine değil tüm Müslümanlara yüklenmiştir. Günümüzde ise Müslüman toplumlarda hastanelerde manevî danışmanlık hizmeti sunmanın öneminin, manevi danışmanlığın uzmanlık gerektiren bir iş olduğunun ve ihtiyaca ve faydaya binaen sistemli bir şekilde yürütülmesi gerektiğinin fark edildiği söylenebilir.

Manevî danışmanlığın yaygın uygulama alanlarından biri olan hastanelerde yatarak tedavi gören hastaların dinî ihtiyaçlarını karşılamak, iyileşme süreçlerini desteklemek, ibadetlerini imkânlar çerçevesinde yerine getirmelerine yardımcı olmak amacıyla din hizmetleri sunmak, Batı'da profesyonel anlamda 20. yüzyılın başlarından beri geliştirilerek sürdürülen bir uygulamadır. Bugün bu

---

29 Ali Seyyar, *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 201.

30 "Hasta Hakları Yönetmeliği", erişim 04. 11. 2017, http://www.saglik.gov.tr/TR,10461/hasta-haklari-yonetmeligi.html.

31 Özdoğan'ın Avrupa'da pastoral danışmayı bizzat yerinde inceleyerek yapmış olduğu araştırma sonuçlarına yer verdiği makalesinde bu tür danışmanın işlevleri ruhsal rehberlik sağlama ve kişilerin günah çıkarması şeklinde açıklanmaktadır. Zürih St Gallen Kanton hastanesi yönergesinde de pastoral danışmanlık hizmetleri "dua, incil okuma, takdis etme, hastaya dua etme ve günah çıkarma şeklinde sıralanmaktadır. Öznur Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47* (2006):129-137.

32 Korkmaz, "Hastanede Dinî Hayat: Teorik Çerçeve", 285-286.

ülkelerde hastalara dinî/manevi hizmetlerin sunulması, hastanelerin temel görevleri arasında yer aldığı gibi temel hasta haklarından biri sayılmaktadır.[33] Ülkemizde ise bu ihtiyacın fark edilmesinin sonucu olarak son yıllarda Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığının hastanelerde manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle ilgili olumlu girişimleri bulunmaktadır. İlk teşebbüsler resmi anlamda sonuç vermemiş olsa da[34] son dönemlerde Sağlık Bakanlığı ile imzalanan protokol çerçevesinde pilot hastanelerde yapılan manevî danışmanlık uygulamaları, ilk uygulamalara göre daha profesyonelce yapılmaya çalışılmaktadır.[35] Ancak verilen bu hizmet hâlihazırda tam anlamıyla sistemleşmiş değildir.

Genellikle hastanelerde manevî danışmanlığa ihtiyaç duyan hastalar, hastalığı nedeniyle anksiyete yaşayanlar, ameliyat olmayı bekleyenler, herhangi bir nedenle yaşam biçimini değiştirmesi gerekenler, çok az ziyaretçisi olup yalnız

---

[33] Oğuz Çerik, "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevi Bakım Yaşlılık Dönemi ve Problemleri", *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri* içinde, ed. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 147.

[34] İlk olarak 1994 yılının sonlarına doğru Sağlık Bakanlığı Bütçe- Plan Komisyonunun üyelerinin tamamının "hastalara din ve moral hizmetleri sunulması" konusuyla ilgili ortak bir önerisi üzerine Sağlık Bakanlığı, ildeki teşkilatlara yazı gönderdi ve müftü1üklerle işbirliği yapmak suretiyle bu hizmetin başlatılması için yapılacak çalışmalara yardımcı olunmasını istedi. Diyanet İşleri Başkanlığı da 19.01.1995 tarihinde il müftülüklerine yazı göndererek bu uygulamayı başlattı. Uygulama ile birlikte aleyhte görüşler de ortaya çıktı. Ankara Tabip Odasının başkanlığını yürüten Dr. Mehmet Altınok 12.12.1995 tarihinde uygulamanın iptali istemiyle ve yürütmeyi durdurma talebiyle Danıştay'da dava açtı. Danıştay Beşinci Dairesi 12.4.1996 tarih ve 1995/3612 sayılı kararla yürütmeyi durdurma kararı verdi. Yürütmeyi durdurma kararına itiraz da reddedildi. Durum böyle olunca Sağlık Bakanlığı, 7.6.1995 tarihinde ilgili genelgenin yürürlükten kaldırıldığını Valiliklere gönderdiği yazıyla bildirdi. Yaklaşık bir buçuk sene sürdürülen bu uygulama mahkeme kararıyla yürürlükten kaldırılmış oldu. Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, sy. 1 (1999): 599-600.

[35] Manevi danışmanlık hizmeti 07.01.2015 tarihinde Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yapılan bir protokolle 20 personelin görevlendirilmesiyle 6 il ve 12 sağlık kuruluşunda pilot olarak uygulanmaya başlanmıştır. İlk uygulamalar Ankara, İstanbul, Ordu, Erzurum, Kayseri ve Samsun illerindeki hastanelerde başlamış olup 2016'da yaygınlaştırılarak 20 il 40 hastaneye çıkarılmıştır. Mustafa Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1: 342; Bk. "Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan işbirliği protokolü", erişim 28. 11. 2017, http://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/SosyalKulturelIsbirligiProtokolleri/Sa%C4%9Fl%C4%B1k%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf

görünenler, hastalıklarına dinî anlam yükleyenler ve ölüm sürecinde olanlardır. [36] İnandığı değerler doğrultusunda yaşamak birey için bir amaç haline gelmişse din ve maneviyatın sunduğu çözümlere duyulan ihtiyaç daha da belirgin hale gelmektedir. Bu bağlamda hastane manevî danışmanları kimi zaman yaşamla ölüm arasında kalmış olan hastalara destek vermek ve yardım etmek suretiyle bir ihtiyaca cevap vermektedirler.

Hastanelerde manevi danışmanlık hizmetlerinin temelinde, hastanın iyileşmesine yardımcı olmayı amaçlayan uygun bir ilişkinin kurulabilmesi yer almaktadır. Hastaların fiziksel ve psikolojik anlamda iyileşmelerine yardımcı olması bakımından tedavileri sırasında moral ihtiyacının yanı sıra desteklenmelerinin gerektiği tıbbın kabul ettiği hususlardandır. Hastanın manevî destekle psikolojik olarak tam bir iyilik durumuna ulaşacağına inancı varsa, bu talebin karşılanması tedavi başarısını artırabilir.[37]

Araştırmalarda dindar hastalar için dinî terapinin dinî içerik taşımayan terapiden daha hızlı ve pozitif sonuçlar verdiğine dair oldukça fazla bulgu yer almaktadır.[38] Manevî destek, hastane hizmetlerinde esas olan bütüncül (holistik) bakımın parçalarından biri kabul edilmektedir. Bütüncül bakım kavramı literatürde genellikle bireylerin fiziksel, psikolojik, sosyal ve manevî gereksinimlerinin karşılanması olarak açıklanmaktadır. Holistik yaklaşımda manevî destek, hayatın anlamının yanı sıra hastalık, acı, ve ölüm olgularının anlamının bulunmasında bireylere yardımcı olmak suretiyle başa çıkmayı güçlendirebilmektedir.[39] Dolayısıyla maneviyata (spirituality) dayanan tedavi, terapi sürecine güç katabilmektedir.[40] Bireylerin hastalandıklarında kendilerini iyi hissetme, hastalığı yenme, psikolojik destek sağlama amacıyla dinî inanca daha çok önem verdiklerini göste-

---

[36] Esma Sülü, "*Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevî Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri*" (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi,2006), 34.

[37] Mollaoğlu, "*Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*" , 33-34.

[38] Harold G. Koenig, "Din, Maneviyat ve Tıp: Klinik Uygulama İçin Araştırma Bulguları ve Öneriler", trc. Nurten Kimter, *Bilimname 30*, sy. 2 (2013): 218.

[39] Seyyar, "Bakıma muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları", 251.

[40] Amber Haque, "Psychology and Religion: Two Approaches to Positive Mental Health", *Intellectual Discourse* 8, no 1, (2000): 88-89; Bülent Çelikel, "Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası", *Marife Dergisi*, (2013): 65.

ren araştırmalar bulunmaktadır.[41] Koenig dinî inançların hastanın başa çıkmasına yardımcı olması durumunda, hastanın inançlarını desteklemek, teşvik etmek ve manevî ihtiyaçlarını karşılamayı planlamak için manevî danışmanın gerekli olabileceğinden söz etmektedir. Hastanın dinî stres yaşaması ve dini konularla ilgili problemlerini çözmesi için de bir uzmandan profesyonel yardım alması gerekebilir. [42]

4. HASTANELERDE MANEVÎ DANIŞMANLIK SÜRECİNDE UYULMASI GEREKEN BAZI İLKELER VE YÖNTEMLER

Hastanelerde manevî danışmanlık sürecinde gerek psikolojik danışma ve rehberlik ilkeleri gereği gerekse manevî danışmanlığın teolojiye dayanan kendine özgü yapısı sebebiyle dikkat edilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Hastalıkla baş edebilmek ve tedavi sürecini huzurlu geçirebilmek için dinin insana ve hayata bakışının kültürde yer alan manevî değerlerle bütünleştirilerek hastalara sunulması oldukça önemlidir.[43]

Travma terapi deneyimlerinin ortaya koyduğu kanıtlara göre, özellikle varoluşsal kriz durumları ile köklü çaresizlik durumlarında insan, dinî inançlarına yönelmektedir.[44] Dindar insanın inandığı dinin kendisine sunduğu çözümlere en çok ihtiyaç duyduğu durumlar, hastalık ve ölüm gibi hayatın zorluklarıdır. Bu nedenle hastalara Allah'ın yarattıklarını sevgiyle ve sevdiği için var ettiğini, ayrıca onları koruduğunu, her hastalığın devasını yarattığını, bireye düşenin çareleri arayıp bulmak olduğunu ve tüm bu çabaların ardından teslim olup sonuçların beklenmesinin gerektiğini anlatmak yararlı olabilir. Ayrıca hastanın inandığı dinin, hayatının her anında onun yanında olduğunun hatırlatılması gerekmektedir. [45]

---

41 Macit Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 249.

42 Koenig, "Din, Maneviyat ve Tıp", 223.

43 Öznur Özdoğan, "Hastalıklara Manevi Psikolojik Yaklaşım", *IV. Din Şurası Tebliğ Müzakereleri* içinde (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2009), 367.

44 Utsch Michael, "Pozitif Psikolojiden Güdüler-Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik /Manevi Yardım Uygulamaları", trc. Abdulkerim Bahadır, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (2008): 174.

45 Altaş, "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri", 603, 622.

Kanser, hipertansiyon, koroner kalp yetmezliği, kronik böbrek yetmezliği ve şeker hastalığı gibi uzun süreli tedavi gerektiren hastalıklar bireylerin yaşamsal aktivitelerini sınırlayarak tedaviye bağımlı hale getirmektedir. Böyle bir durumda hastaların önemli bir kısmında ölüm korkusu, gelecek kaygısı, rol kaybı, çalışma yaşamı ve sosyal ilişkilerin bozulması neticesinde aşırı stresle birlikte depresyon belirtileri görülebilmektedir. [46] Bu nedenle bu tür hastaların tedavisine manevî-psikolojik desteğin dâhil edilmesi yararlı olabilir. Zira hasta merkezli düşünüldüğünde hastanın yaşadıklarını anlamlandırma, iyileşme umudunu artırma, hastalıkla başa çıkabilme gibi konularda ikna olmaya ihtiyacı vardır. Yaşadıklarına anlam vermeye çalışırken olumlu dinî başa çıkma yöntemlerini kullanması hususunda hastaya yol gösterilmesi, hastalıkla mücadelede kendine güvenme ve inanmanın öneminden bahsedilmesi, hastanın tedavi konusunda gerekenleri yapması, sabretmesi ve tevekkül etmesi halinde şifanın gerçekleşme ihtimalinin yükseleceği konusunda ikna edilerek manevi rehberlik yapılması, hastaya moral sağlama açısından oldukça önemlidir.

Hayat, acı çekme ve ölüm kavramlarını anlamlandırma, ilahî bir güce bağlanma ve umut ihtiyacı bireyin maneviyatla ilgili ihtiyaçlarını oluşturmaktadır. İlahi güce bağlanmış, yaşadıklarını anlamlandırabilen, umut düzeyi yüksek ve manevi güç bulabilen bireylerin hastalıkla baş etme güçlerinin artması beklenen bir durumdur. Bireylerin yaşama umutlarının büyüklüğü oranında hastalığı yenme şansları da artmaktadır. Zira geleceği biçimlendirmek umut sayesinde olmaktadır. [47] Umutsuzluğa karşı umudu, korkutmak yerine müjdelemeyi esas alan, yaşanan zorluk ve olumsuzluklara pozitif anlam yükleyen manevî yaklaşımlar sayesinde bireyin olumsuz gibi görünen hayat olaylarının içinde olumlu manaları ve gizli hayırları keşfetmesi mümkündür.

Sağlık hizmetleri koruyucu, tedavi edici ve rehabilitasyon hizmetleri olarak sınıflandırılmaktadır.[48] Hastanelerde manevi danışmanlık hizmetleri ayaktan günübirlik tedaviden ziyade daha çok hastalık ortaya çıktıktan sonra, hastalığın tanı-teşhis ve tedavisinin hastanın hastanede yatırılarak gerçekleştirilmesi süre-

---

[46] Zeki Karataş, "Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa Çıkmadaki Etkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2011), 28.

[47] Seyyar, "Bakıma muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları", 260.

[48] Ferdi Çelikay ve Erdal Gümüş, "Sağlıkta Dönüşümün Ampirik Analizi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 66, sy. 3 (2011): 56.

cini yani yataklı tedavi hizmetlerini kapsamaktadır. Herhangi bir kaza neticesinde ortaya çıkan vücudun organlarının etkili bir şekilde kullanılmasına engel olan kısıtlılık, sakatlık veya yetersizliğin ortadan kaldırılması ve ruhsal sıkıntıların giderilmesi için tedavi hizmetlerini kapsayan rehabilitasyon[49] da hastanede gerçekleştirilmesi durumunda bu kapsamda değerlendirilebilir. Söz konusu kısıtlılık halini yaşayan bireylerin kısıtlılıklarını gidermek, mümkün değilse yeni duruma adaptasyonlarını sağlamak, kendileri ve ailelerinin yaşadığı acıyı hafifletmek amacı taşıyan rehabilitasyon hizmetlerinin manevî danışmanlık hizmetleriyle birleştirilmesi, daha etkili bir rehabilitasyona imkân sağlayabilir.

İnsanın psikolojik yapısı ve davranışlarına ait bilgiler tek bir kültür tarafından değil bilakis bütün kültürlerin insan deneyimleri sonucu meydana geldiğinden çoğunlukla evrenseldir. [50] Bu nedenle manevî danışmanlığın hastanelerde sadece kendini dindar veya maneviyat eğilimli olarak tanımlayanlar bireyler için değil istemeleri halinde herhangi bir inancı olmayan veya zayıf olan bireyler için de faydalı olabileceği unutulmamalıdır.[51]

Batı'da ve Amerika'da hastanın dinî/manevi yönünü dikkate almadan tedavinin zor olduğu, doktorun hastanın inancını göz önünde bulundurmasının yanında ona göre davranması gerektiği bilinci oluşmuştur. Sağlık alanında bu anlayışa *"hasta merkezli tedavi"* adı verilmektedir. Bu yaklaşımın amacı bireyi bütüncül olarak ele almak ve tedaviyi buna göre düzenlemektir. Son zamanlarda bu ülkede sağlıkçıların hasta öykülerini alırlarken "Dinî inancınız bu hastalığınızda önemli midir? "Size dinî konulardan bahsedilmesini ister misiniz?" gibi soruların sorulması gerektiği üzerinde durulmaktadır.[52] Diğer taraftan Avrupa ülkelerinde hastanelerde ibadet amacıyla kullanılan dinî mekânların (prayer room) yanı sıra manevî danışmanların hastalarla bireysel olarak veya gruplar halinde görüşmesine imkân sağlayan özel sohbet odaları ve çok amaçlı ofisler bulunmak-

49 *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, "rehabilitasyon" mad., (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988): 1219.

50 Majed A. Ashy, "Health and Illness from an Islamic Perspective,", *Journal of Religion and Health* 3, no. 3 (1999): 250.

51 Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri", 195.

52 Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, (2010): 31.

tadır. [53] Bu amaçla kullanılacak özel mekanlar, danışanın kendisini daha rahat hissetmesini sağlayacağından danışma sürecinin güvenli bir ortamda ve etkili bir şekilde gerçekleşmesine hizmet edebilecektir.

Hastanelerde hastaların maneviyat kaynaklarından yararlanmalarına yardımcı olmanın öncelikli olarak kimin görevi olduğu meselesi ele alındığında bütüncül sağlık hizmeti vermenin bir parçası olan manevî destek ile manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira manevî danışmanlık profesyonel bir yardım iken manevî destek sağlık personellerinin görevleri arasında yer alan hastanın moral gücünü artırmaya yönelik insanî bir destek olarak anlaşılmaktadır. Ancak hastanın yararı düşünüldüğüne hastalara manevî destek verme konusunda sorumluluğun yalnızca manevî danışmanlara bırakılmaması, tüm sağlık ekibinin bu konuda farkındalığa sahip olması önem kazanmaktadır. Jung, din adamlarıyla tıp adamlarının güçlerini bir araya getirmelerinin gerekliliğinden söz etmektedir. Çünkü sağlık problemlerinin daha iyi anlaşılması için sosyal, psikolojik, dinî ve tıbbî servisler arasında daimî grup çalışması gerekmektedir.[54] Örneğin psikoterapistler manevî danışmanlarla beraber çalışabilirler. Psikoterapistlerin toplumdaki dinî danışma referanslarını tanımaları ve konunun uzmanlarıyla işbirliği yapmaları,[55] tedavi başarısını pozitif yönde etkileyebilir. Ancak özellikle ülkemizde gerek manevî danışmanlık yapacak din görevlilerinin, gerekse sağlık çalışanlarının manevî danışmanlık donanımları açısından eksiklerinin bulunduğu bir gerçektir. Her iki grup da alanda tam anlamıyla ehliyetli olmadıkları için danışmanlığın yükleyeceği sorumluluklar bakımından kendilerini yetersiz de görebilmektedirler. Bu yetersizlik algısının temelinde büyük oranda eğitim eksikliği bulunmakla birlikte bu eksikliğin farkında olmak ve bunu açık yüreklilikle dile getirmek, meslek ahlâkı açısından oldukça önemlidir.[56]

Sağlık hizmetleri, eğitim, din hizmetleri ve bunun gibi insana yardım mesleklerinde çalışan kişiler, genellikle kriz anlarında profesyonel olarak insanlara

[53] Korkmaz, "Hastanede Dinî Hayat ", 290.

[54] Korkmaz, "Hastanede Dinî Hayat", 296.

[55] Çelikel, "Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası", 66.

[56] Vicky Genia, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler", trc.. Üzeyir Ok, *İslami Araştırmalar Dergisi* 12, sy.1 (1999): 79.

yardımı ilk sunan kişilerdir.[57] Hastanelerde bütüncül (holistik) bakımın bir gereği olarak sağlık çalışanlarının da süreçte rol alarak sorumluluğu paylaşmaları, manevî desteğin doğru zamanda etkili bir biçimde hastaya ulaştırılmasında katkı sağlayabilir. Özellikle hemşirenin hastanın manevî yönelimlerini hasta öyküsünün (anemnez) bir parçası olarak alması, manevî danışman talebinde bulunabilecek hastaların tespiti açısından önem taşımaktadır. Diğer taraftan doktorların manevî yönelimli hastalarını bu desteği almaları konusunda teşvik etmeleri, onları daha istekli hale getirebilir. Zira hasta sorunlarıyla başa çıkmak amacıyla dinî enstrümanları kullanıyorsa bunu dikkate almak, tedaviyi desteklemek demektir.

Psikoterapinin değerlerden bağımsız olması mümkün görünmemektedir. Zira psikoterapi sürecinde danışanın ve danışmanın ayrı ayrı veya birlikte benimsediği nispeten paylaştığı bir değerler alanı bulunmaktadır. Aynı zamanda bu değerler tedavi sürecinde önemli bir başa çıkma kaynağıdır. Bu değerlerle birlikte bunlara dayanan ilkeler, bir taraftan manevî gelişimi güçlendirirken diğer taraftan toplumsal uyumu da sağlamaktadır.[58] Bu nedenle manevi danışman, bireyin hayatını anlamlandırırken kullandığı değerleri dikkate alarak gerektiğinde iyileşmesi için araç olarak kullanabilir. Hastanın istemesi halinde o, belli bir teolojik yönelime göre oluşturulmuş dinsel içeriği psikoterapiye dâhil edebilir.[59]

Hastanelerde bütüncül sağlık hizmeti verme genel prensibi çerçevesinde sadece yardımcı sağlık personelinin değil doktorların da rol alabileceği belirtilmekte, doktorların hastalarına açıkça sağlık problemleriyle başa çıkmaya çalışırken dine yönelip yönelmediklerini sorması gerektiği ifade edilmektedir. Böylece hastanın dindar olması halinde doktor, tedavi sırasında hastanın dinî başa çıkma yöntemlerinden yararlanması ve manevî ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için dinî/manevî kaynaklarını harekete geçirebilecek ve manevî danışmana yönlendirebilecektir. Örneğin ABD'de hastaya dua etmek ve hastanın doktorundan dua istemesi yaygın bir davranıştır. Hastanın kendisi için dua istemesi halinde doktorun bu isteği yerine getirmesi, hastanın umudunu artırarak tedaviye destek sağlayabilir. Diğer taraftan bu davranış hastada doktoru tarafından önemsendiği,

57 Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri", 204-205.
58 Çelikel, "Dinî Danışmanlık", 62.
59 Ok, "İnanç Bakım Danışmanlığı Bir Model Geliştirme Denemesi", 562.

kendisiyle ilgilenildiği ve şifasının istendiği inancını oluşturabilir. Dolayısıyla doktorların şifa dilek temennisinde bulunmak, sabır tavsiye etmek, hastanın iyileşme isteklerine "âmin" demek suretiyle hastaların tedavi süreçlerine manevî destek vermeleri mümkündür. [60]

Yatan hastalar genellikle hastaneyi evleri gibi görmek istemekte, yiyeceklerin kendi kültür ve geleneklerine göre hazırlanmasından, ibadetlerini normal şekilde yerine getirmeye kadar, evindeymiş gibi hareket etmek istemektedirler.[61] Bu konforu tam manasıyla sağlamak her zaman için mümkün olmasa da yatarak tedavi gören hastaların ibadetlerini yerine getirmelerine imkân sağlamak, hastalıktan kaynaklanan problemlerinin çözümü için dinî/manevî başa çıkma araçlarını harekete geçirmek hastanelerde manevî danışmanlığın amaçları arasında yer almaktadır.

Hasta tedavileri ruh ve beden sağlığı birbirinden ayrı düşünülerek planlansa da her ikisinin karşılıklı etkileşimini göz ardı etmemek gerekmektedir. Özellikle insanın merkezi sinir sistemindeki bazı karmaşık alt sistemler ve bunların vücuttaki hormon sistemleriyle etkileşiminin bireyin ruh sağlığına etki edebileceği belirtilmektedir. [62] Bu nedenle hastaya manevî danışmanlık yapılarak dinî başa çıkma kaynaklarının harekete geçirilmesi, onu psikolojik olarak rahatlatabileceği gibi bedensel olarak hastalıkla mücadele etme azmini artırabilir. Bireyde hastalığın olumlu yüklemelerle anlamlandırılması, iyileşme umudunun artması, iyimserlik, şükür, sabır tutumlarının devreye girmesi ve dua yoluyla pozitif duygularda artış sağlanması neticesinde iyileşme süresi kısalabileceği gibi beklenmedik mucizevî şifalar da elde edilebilir.

Hastanelerde verilecek manevî danışmanlık hizmetleri ile ilgili olarak üç yöntemden söz edilmektedir. [63] Bunlar:

---

60 Akif Kılavuz, "Hasta Hekim İlişkileri Açısından Din Öğretiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy.2 (2002): 84-85.

61 Orhan Türkdoğan, *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi* (Ankara: MEB Yayınları, 1991), 81-82'den aktaran Korkmaz, "Hastanede Dinî Hayat", 20.

62 Ümit Horozcu, "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal* 7, sy. 1 (2010): 225.

63 Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi", 20; Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015)", 330.

4. **Tebliğ ve İrşad Modeli:** Karşılıklı diyaloğun olmadığı, danışmanların danışma sürecinde merkezde bulunduğu klasik tebliğ metodudur. Tek taraflı olduğundan danışma kavramına ters düşmektedir.
5. **Terapi (tedavi) Modeli:** Hastayı merkeze almak suretiyle ve onun ihtiyaçlarından hareketle sürdürülen psikoterapi modelidir. Yaklaşımın öncüleri Rogers ve Maslow'dur. Pastoral danışmanın önde gelen isimlerinden olan Boisen, Hiltner, Clinebell gibi Hıristiyan ilahiyatçı terapistlerce kullanılan tedavi metodudur. Muhatabı şartsız kabul, empati, aktif dinleme gibi iletişim tekniklerini kullanıldığı bu modelden, sadece hastanın dahil olduğu psikoterapinin hasta üzerinde psikolojik baskı oluşturduğu eleştirilerine karşılık hasta ve ailesinin birlikte terapiye alındığı bir model de geliştirilmiştir.
6. **Teselli-Tefsir Modeli:** İki modelin birleşiminden oluşan bu metot karşılıklı konuşarak anlama, açıklama, yorumlama ve anlamlandırma esasına dayanmaktadır. Teselli metodu bireyin hikâyesini dinleyerek onu yorumlama ve teselli etmeyi içermektedir. Tesellinin içinde yeni bir ışık, anlam ve umut vardır.

Manevi danışmanlık için uygun bir model olan Rogerian terapi, insana yardım için şimdiye kadar geliştirilmiş en uygun yaklaşımlara sahip olduğu kabul edilen danışan merkezli bir terapi metodudur. Bu yaklaşımın özellikle uygulanabilir olduğu alan krize müdahaledir.[64] Rogers'e göre davranış dış gözlemle değil ancak bireyin iç dünyasını referans almakla anlaşılabilir. Freudyen terapiyi esas alan Rogers'in yaklaşımı, geçmişten ziyade şu ana odaklanmaya dayanmaktadır. Zira "Yaşamın değeri şimdide bulunmaktadır." Ayrıca rahatlatıcı bir terapi yoluyla bireyin kendini keşfi gerçekleşebilir. Rogers'e göre danışmada üç koşul yerine gelmek durumundadır. Bunlar, "uyum, kabul ve empatik anlama" dır. Bu üç koşul dışında manevî huzur ve güvenin önemine değinen Rogers, bu koşulların sağlanması halinde terapotik değişimin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. [65] Egan ise danışan merkezli terapi modelini açıklarken, danışan ve danışmanın (dinî/manevi, kültürel, ahlakî) değer yargılarının terapi süreci boyunca birbirini

64 Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri", 204-205.
65 Jill Snodgrass, "From Rogers to Clinebell: Exploring the History of Pastoral Psychology", *Pastoral Psychology* 55, no. 4 (2007): 517.

etkilediğini belirtmektedir. Buna göre etkin danışmanlar, danışanlarının hem kültürel geçmişini hem de bireysel kültürünü anlayabilmektedirler. Diğer taraftan danışmanların da bireysel kültürünün olduğunu ve danışanların kültürü ile etkileşime girdiğini unutmamak gerekmektedir. [66]

Her ne kadar manevî danışmanlık dinler üstü bir insanî destek ve yardım faaliyeti olsa da hastalara verilecek danışmanlık hizmetlerinde dinî, kültürel, ahlâkî ve geleneksel farklılıkların göz önünde bulundurulması bir zorunluluktur. ABD ve Batı ülkelerinde uzun zamandır profesyonel olarak bu hizmetlerin sürdürülüyor olmasına ve bu alanda tecrübeli olmalarına rağmen bütünüyle o ülkelerde uygulanan modeli alıp uygulamak doğru olmayacaktır. Zira danışmanlıkta evrensel olanın yanı sıra yerel unsurların önemli bir yer tuttuğunu unutmamak gerekmektedir. Danışmanlar kültürel ve dinî farklılıkları dikkate alarak çalıştıkları takdirde geleneksel danışmanlık teorilerin ötesine geçmek zorunda kalsalar da yapılan çalışmalar, çok kültürlü danışmada din, kimlik, cinsiyet, kültür gibi faktörlerin danışmanın sonuçlarını ve iyi olmayı etkileyen önemli yönler olduğunu göstermiştir.[67]

İslam dünyasının bilim tarihinde, psikolojik tedavi yöntemleri dâhil Orta çağdaki tıbbi uygulamaların kayıtları, belgeleri mevcuttur. Vakıa çalışmaları bir İslami danışma modeli olarak geleneksel şifa tekniklerinin etkinliğini doğrular biçimde Batıdaki danışmalardakine benzer terapotik sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda İslamî psikolojik danışma modellerinin bir kısmı bilişsel psikoterapi veya psikolojik danışma müdahaleleri ile İslamî müdahaleleri birleştirirken diğer bir kısmı psikolojik danışmadan çok İslamî müdahaleleri kullanmıştır. Örneğin psikolojik danışmadan çok İslamî müdahaleleri kullanan Abdullah'a göre kutsal bir atmosferi olan cami gibi mekânlar etkili bir tedaviyi kolaylaştırabilir, zikir gibi dinî pratikler İslami geleneksel iyileştirmenin bir parçası olabilir. Bireyin dönüşümünü kolaylaştırmak için danışmada ilahi sevgi üzerine Mevlana'nın şiirsel çalışmaları kullanılabilir.[68] Kutsal mekânların bireylerin dinî duygularını canlan-

---

[66] Çelikel, "Dinî Danışmanlık", 62.

[67] Somaya Abdullah, "Islam and Counseling: Models of Practice in Muslim Communal Life", *Journal of Pastoral Counseling* 42, (2007): 42.

[68] Enver Sarı, "İslamî Değerleri Yaşam Biçiminde Öncelikli Danışanlara Yönelik Psikolojik Danışma: İslamî Psikolojik Danışma Model Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1:138; Abdullah, "Islam and Counseling", 50-51.

dıran, dinî motivasyonu artıran bir yönü olmakla birlikte özellikle bedensel rahatsızlıklarda hastaların tedavilerini sürdürdükleri hastanede bulunma zorunlulukları, hastanın camiye götürülmesindeki zorluklar nedeniyle bu öneriyi uygulamak zor görünmektedir. Ancak ağır seyretmeyen fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklarda etkili bir yöntem olabilir. Diğer taraftan danışma sırasında bireylerin mahrem durumlarının da gündeme gelmesi ihtimaline karşı hastanın talep etmesi halinde mümkün olduğu ölçüde bayan danışanlara bayan manevî danışmanların, erkek danışanlara erkek manevî danışmanların görevlendirilmesi daha yararlı olabilir.

Manevî danışmanın iletişim becerilerini iyi kullanarak hastayı dinleme ve anlamaya gayret etmesi, yerine göre konuşması, gerektiğinde hasta yakınından yardım alması danışma sürecinin başarısını artırabilir. [69] Hastalarla konuşurken basit ve kısa cevaplar verilmesi ve hastanın iyileşme umudunun sürekli korunması psikolojik açıdan önemli bir işleve sahiptir.[70] Umudun hasta bireylerin hastalıklarıyla etkili ve başarılı bir şekilde başa çıkmasında, hayati tehlikesi olanların ve kronik hastaların yaşam süresi ve kalitesi üzerinde önemli etkileri olduğunu gösteren çalışmalar bulunmaktadır.[71] Bu nedenle hastaların hastalıklarını kabullenmeleri, umutlu olmaları, şükretmeleri ve sabırlı davranmaları önemlidir. Ayrıca hastalığı kabul edip anlamlandırarak onunla mücadele etmenin gerçek sabır davranışı olduğu konusunda hastaları bilgilendirmek tedavi sürecinde yarar sağlayabilir.

Yalnızlık çağdaş dünyada insanların yaşadığı en temel problemlerdendir. Son zamanlarda psikologlara müracaat eden insanların sayısındaki artışın nedenlerinden biri de çevrelerinde pek çok insan olmasına rağmen bazı insanların kendilerini yalnız hissetmeleridir. Bu problemi yaşayanlar, kendilerini dinleyecek ve rehberlik edecek konunun uzmanı olduğunu düşündüğü bireylere başvurmak suretiyle hem sorunlarına çare aramakta hem de yalnızlıklarını gidermektedirler. Hastanın yalnızlık problemi olması durumunda danışma ve rehberlik daha da

---

[69] Dilek Bal Koçak, "*Çocuk Hastalara ve Yakınlarına Uygulanan Manevî Bakım*" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 121.

[70] Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015)", 326.

[71] Sinem Tarhan ve Hasan Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 3, sy. 1 (2015): 3.

önem kazanmaktadır. Zira yakınlarının ilgi ve sevgisinden mahrum olan bir bireyin hayata tutunması daha zor olabilir. Manevi danışman hayata dair anlam oluşturma konusunda danışana destek verdiğinde onu yalnızlık psikolojisinden uzaklaştırabilir ve böylece moral kazanan hasta, tedaviye olumlu yanıt verebilir.

Danışmanlık süreci ile ilgili olarak danışmanların danışanlarla kurduğu ilişkinin samimi olması, danışana ismiyle hitap edilmesi ve görüşmenin makul bir sürede bitirilmesinin öneminden bahsedilmektedir. Görüşme mümkünse danışanla yalnız ya da danışma ile ilgili kişilerle birlikte yapılmalıdır. Birey karşılıklı güvene dayalı bir ortamda çekinmeden ve gerçeğe uygun bir biçimde dinî düşünce, duygu, tutum ve yaşantılarını açıklama imkânı bulmalıdır. Danışmada soruların yargılayıcı veya değerlendirici sorular olmamasına dikkat edilerek açık uçlu sorular sorulmalıdır. Ses tonu, jest ve mimikler dikkate alınmalı, beden dili iyi gözlenmelidir. Görüşmenin akışı içinde danışanın bilinçli ya da bilinçsiz olarak atladığı veya söylemek istediği halde çeşitli sebeplerle söyleyemediği ve gizleme eğiliminde olduğu noktalar hakkında danışmanın, ileri düzeyde empatik anlayış ve sezgiyle ortam oluşturması ve danışanın kendini açmasına imkân sağlaması gerekmektedir.[72]

Hastanelerde manevi danışman, hasta, hasta yakını veya sağlık personeline psikolojik yardım sağlamanın yanında dinî konulardaki bilgi eksikliklerini gidermeye yönelik yardımda da bulunabilir. Örneğin hasta ibadetlerini yerine getirmeye çalışıyor fakat dininin kendisine sağladığı kolaylıklar hakkında bilgi sahibi değilse bilgilendirilebilir. Bu aşamada kolaylıktan yararlanma konusunda tereddüt yaşayan bazı hastaların ikna edilmeleri gerekebilir. Böylece ibadetlerini gönül rahatlığıyla yerine getiren hastanın durumu, tedaviye olumlu yansıyabilir. Diğer taraftan bazı hastalar tedavi için tıp dışı uygulamalara rağbet gösterebilmekte, dinin izin vermediği cin, muska, büyücülük, fal baktırma gibi uygulamalara ve hurafelere yönelebilmektedir. Manevî danışmanlık umut tacirliği yapan bazı art niyetli kişilerin istismarını önlemek için de ayrı bir önem taşımaktadır. [73]

Manevî danışmanlıkta yapılması gerekenlerin yanında yapılmaması gerekenler de bulunmaktadır. Manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin temelinde bireye acıma duygusuyla yaklaşıp onun sorunlarını onun adına çözmek gibi

72 Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri", 210.

73 Korkmaz, "Hastanede Dinî Hayat", 295.

bir anlayış bulunmamaktadır. Danışma sürecinde manevi destek verilmek suretiyle bireyin kendi sorunlarını kendisinin çözmesinin sağlanması amaçlanmaktadır. Uygulamacıların danışanın teferruatlı hikâyesini almamaları, yönlendirici ve sorgulayıcı nitelikli sorular sormaktan kaçınmaları, danışanın görüş ve planları hakkında yorum yapmamaları danışmanın başarısı açısından daha yararlıdır. Manevî danışma hizmetleri, salt manada dinî eğitim ya da irşat hizmeti de değildir. Bireylerin içinde bulundukları durum nedeniyle kırılgan oldukları unutulmadan ve tebliğ amaçlı vaaz dili kullanılmaksızın dinin destek fonksiyonundan yararlanılması daha yararlı olabilir.[74]

5. HASTA YAKINLARINA, HASTA BAKICILARA ve HASTANE PERSONELİNE MANEVÎ DANIŞMANLIK ve REHBERLİK

Hastalık beklenmedik bir anda bireyin karşısına çıkabildiği gibi belirli bir zaman zarfında da gelişebilmektedir. Süreç ne olursa olsun, hastalık veya felaketler karşısında bireyler çoğunlukla kaygı, sıkıntı, umut kaybı, çaresizlik gibi sorunlar yaşamaktadırlar. Bu zorlu süreçte yalnızca hastalar değil, hasta yakınları ve hastane personeli de yaşanan problemin güçlüğüne göre manevî desteğe ihtiyaç duymaktadırlar. Bu nedenle hastanelerde manevî danışmanlık hizmeti verilirken yalnızca hastalara değil duruma göre tedavi sürecine aktif olarak katılan tüm bireylere danışmanlık yapılması gerekebilir. Ancak danışmada çift yönlü bir ilişki vardır ve danışma başarısı her iki tarafın da istekliliğine ve gönüllülüğüne bağlıdır. Dolayısıyla hastane ortamında karmaşık duygular yaşayan hasta, hasta yakını ve sağlık personelinden istekli olanlara manevî desteğin hastane ortamında verilmesi hastane manevi danışmanlığı kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca hastanın kültürünün yanı sıra bu kültürü şekillendiren dinî kaynakları da iyi bilen bir manevî danışman, hasta, hasta yakını ve hastaya bakım veren sağlık personeline fayda sağlayabileceği gibi hasta-hekim ilişkisinde köprü vazifesi görebilir.[75]

Araştırmalarda kronik hastalığı olan yakınının bakımıyla ilgilenen aile bireyi bakıcıların anksiyete ve depresyon düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ailede kronik hastalığa sahip bir bireyin bulunması, hastanın tedavi ve

[74] Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri", 211-212.
[75] Söylev, "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri", 153.

bakım sorumluluğu, aile üyelerinin stres düzeyini yükseltebilmektedir.[76] Özdemir ve arkadaşları tarafından kanserli çocuğu olan 82 anne ile yapılan araştırmada, anneler için hasta çocuğa bakım vermenin, sosyal hayatın ve günlük aktivitelerin kısıtlanması, aile içi ilişkilerde ve evlilik ilişkilerinde zorlanma, ekonomik güçlükler ve diğer aile üyelerine yeterince zaman ayıramama gibi sorunlara neden olduğu belirlenmiştir.[77] Yüzer ve arkadaşları başka bir araştırmada Mersin'de hastanelerin çocuk kliniklerinde akut, kronik ve onkolojik hastalık nedeniyle çocuğu yatan 167 annenin % 39,5'inde orta, % 25,2'sinde yüksek düzeyde depresyon olduğunu tespit etmişlerdir.[78] Bu gibi durumlarda bazen hasta yakınlarının hastadan daha fazla manevî desteğe ihtiyacı olabilmektedir.

Yoğun bakımda yatan hasta çocukların annelerinin manevî destek ihtiyaçlarını araştıran Sülü'nün çalışmasında "Zor durumlarınızla başa çıkmanızda size yardımcı olan manevi değerleriniz / inançlarınız var mıdır? Nelerdir?" sorusuna annelerin tamamına yakını "Evet" cevabını vermiştir. "Evet" cevabını veren annelerin büyük çoğunluğu, zorluklarla karşılaştıklarında bazı dini uygulamalarla ve inançlarla ayakta kalabildiklerini, böylece kendilerini güçlü ve sabırlı hissettiklerini söylemişlerdir. Bu dinî uygulamalar arasında dua önemli bir yer tutmaktadır. Çocuğunuzun hastalığı ile baş etmenizde manevî duygularınız size yardım etti mi? Nasıl? sorusuna ise büyük çoğunluğu "Evet, yardım etti" cevabını vermişlerdir. Anneler manevî duyguları sayesinde daha olumlu ve pozitif düşündüklerini, umutlarını yitirmediklerini, sabırlarının arttığını, çocuklarının durumunu daha kolay kabullendiklerini, çocuklarının iyileşmesi hususunda umutlarının arttığını ve bu konuda tıbbî yaklaşımlara güvendiklerini belirtmişlerdir.[79]

Araştırmalar hastaların gerek bedensel gerekse psikolojik yönden iyileşmelerine sadece kendilerinin manevî yönelimleri değil hasta yakını ve bakıcıların manevî durumlarının da etki ettiğine dair bulgular içermektedir. Chang ve arkadaşlarının konuyla ilgili yapmış oldukları bir araştırmada araştırmanın örnekle-

---

[76] Karataş, "Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa Çıkmadaki Etkisi", 28.

[77] Funda Kardaş Özdemir ve dğr., "Kanserli Çocuğu Olan Annelerin Bakım Verme Yüklerinin Belirlenmesi", *Yeni Tıp Dergisi* 26, sy.23 (2009): 156.

[78] Selda Yüzer ve dğr., "Çocuğu Hastanede Yatan Annelerin Aldığı Sosyal Destek İle Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 9, sy. 4 (2006): 61.

[79] Sülü, "*Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevî Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri*", 72-80.

mi, % 69'u kadınlardan olup yaş ortalamaları 88 olan engelli yaşlı bireylere bakım hizmeti sunan 127 bakıcıdan oluşmaktadır. Yaş ortalamaları 62 olan ve % 79'u kadınlardan oluşan bakıcıların çoğu en az 13 yıl eğitim almıştır ve ortalama 7 yıllık bakım deneyimine sahiptirler. Dinî/manevî başa çıkmalarının bakıcının özel koşulları ve psikolojik stres üzerindeki etkisinin incelendiği araştırmada bakım alanlarla iletişimi esnasında dinî ve manevî başa çıkma yöntemlerini kullanan bakıcıların engelli yaşlılarla daha yakın ve düzeyli ilişki kurdukları, bu olumlu ilişkinin bakıcılarda depresyonu azaltırken dinî /manevî yaklaşımlarının engelli yaşlılarla ilişkilerine olumlu yansıdığı tespit edilmiştir. Ayrıca dinî/manevî başa çıkmanın ilişkinin kalitesine doğrudan ve güçlü bir şekilde etki ettiği, inançlarını bakıcılığın stresiyle başa çıkmada kullanan bakıcıların bakım alanlarla iyi kalitede bir ilişkiye sahip olma olasılığının anlamlı derecede daha yüksek olduğu belirlenmiştir.[80] Dolayısıyla hastaya hizmet sunan bakıcı veya yakının manevî yönünün güçlü olması, kendisinin psikolojik iyi oluşuna pozitif etki edebileceği gibi bu durum hastaya olumlu yansıyabilir.

Hasta yakınlarının hastanın durumuna göre hastalık döneminde tedavi ve bakımla ilgilenirken bazı sıkıntılarla karşılaşması onların azmini, cesaretini ve dayanma gücünü zayıflatabilmektedir. Böylesi durumlarda sabır, zorlukların üstesinden gelmede en önemli manevî destek vasıtalarındandır. Kula'nın engelli birey ve ailelerinin psiko-sosyal sorunları ve manevi destek konusunda engelli aileleriyle yapmış olduğu mülakatlarda katılımcılardan biri kendisine sabır-iman ilişkisini ve sabrın mükâfatlarını hatırlatmaları konusunda çevresinden destek beklediğini belirtmiş, bir diğeri ise sıkıntılarını aşabilmeleri için sabırlı olma konusunda eğitim verilmesini istediğini ifade etmiştir.[81] Bundan dolayı hastane manevi danışmanının tahammül ve sabır arasındaki önemli farkı danışanlara anlatarak doğru sabır davranışını öğretmesi, tavsiye etmesi veya sabır temalı bibliyoterapi uygulaması yapması v.s. bu zorlu süreçte onlara destek sağlayabi-

---

80 Bei-Hung Chang and at al., "The Role of Religion/Spirituality in Coping with Care Giving for Disabled Elders", *The Gerentologist* 38, no. 4 (1998): 463-467.

81 Naci Kula, "Engelli Birey ve Ailesinin Psiko-sosyal Sorunları ve Manevi Destek", *Din Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri* içinde (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012), 98-99.

lir.[82] Bu bağlamda manevî danışmanlıkta bibliyoterapi uygulamalarında sabır temasına yer veren, zorlukların üstesinden gelmede sabrın önemini anlatmayı amaçlayan ve pozitif sonuçlar elde eden çalışmalar bulunmaktadır. [83]

Ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olan hasta için ailenin sosyal desteği her zaman yeterli olmayabilir. Böyle durumlarda aileler genellikle kriz yaşadıklarından hemşirenin, doktorun desteğine ve danışmanlık hizmetlerine ihtiyaç duyabilirler. Kronik hastalıklarda ve palyatif bakımda tedavi sürecinde hastayı desteklemek, ikna etmek, yardımcı olmak, moral vermek amacıyla manevî danışmanın devreye girmesi, kabullenme aşamasından başlayıp tedavi aşamasına kadar hemen her evrede maneviyatın beden sağlığına olumlu etkisinden yararlanmak açısından önemlidir. Manevî danışmanın hasta ile birlikte bu süreçten etkilenen hasta yakınları ve sağlık personeline rehberlik etmesi, hastaya refakat edenlerin moral kazanmasına ve hastaya nasıl yaklaşacağı konusundaki belirsizliği aşmasına yardım edebilir. Ailenin ve sağlık personelinin desteklenmesi aynı zamanda hastanın dolaylı olarak desteklenmesi demektir. Bu durum aynı zamanda manevî danışmanın hastanın yakınında olmadığı zaman zarfında manevî yardımın refakatçi aracılığıyla kesintisiz devamına da imkân sağlayabilir. Hastanın yanı sıra ona refakat eden hasta yakını, bakıcı bireyler ve sağlık personelinin manevî danışmanlık sürecine dahil edilmesi, tedaviye olumlu yansıyabilir.

SONUÇ

Manevî danışmanlık ve rehberlik İngilizce literatürde çoğunlukla "pastoral care" veya "pastoral counseling" kavramı ile ifade edilmekte, manevî danışmanların davranış bilimleri ve ilahiyat disiplinlerinden elde ettikleri görüş ve ilkelerden yararlandıkları bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bu alandaki çalışmalar profesyonel olarak öncelikle Hıristiyan teolojisine dayalı bir dinî gelenek içeri-

---

82 Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi, Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 76.

83 Ayşin Satan, Kübra Çıplak, Osman Kaplaner, Fatma Erol, "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yönelimli Manevî Danışmanlık Uygulaması", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1: 403-404; Muammer Cengil ve Ümmügülsüm Günsel Kaya, "Psikolojik Rahatsızlıkları Olan Bireylere Mesnevî ile Bibliyoterapi Uygulaması" *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1: 434; Fatma Zeynep Belen, "Manevî Bakım ve Danışmanlıkta Bibliyoterapi: Bir Uygulama Örneği", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1: 445.

sinde oluşmuştur. İslam geleneğine bakıldığında manevî danışmanlığın isimlendirme olmaksızın bu yardımı yapabilecek nitelikte bireyler tarafından informal olarak gerçekleştirildiği, ayrı bir ilim olarak görülmediğinden alanın metodolojisinin oluşmadığı anlaşılmaktadır. Din ve maneviyat kaynaklarından yararlanılarak gerçekleştirilen manevî danışmanlık, psikolojik danışma ve rehberlik yaklaşımları, yöntem ve tekniklerinin kullanıldığı profesyonel, psikolojik yardım ilişkisidir. Sorun yaşayan insanlara yönelik iyileştirme, yönlendirme, uzlaştırma, destekleme ve geliştirme gibi çeşitli fonksiyonların yanı sıra bireyin her manada olgunlaşmasına yardımcı olmak, alanın amaçlarındandır. Doğası gereği çok disiplinli bir faaliyet olan bu alan birçok disiplinden yararlansa da ilgili literatüre bakıldığında teoloji yanında psikoloji ve din psikolojisiyle yakın ilişkisi açıkça görülmektedir.

Manevî danışmanlık ve rehberliğin dünyada en yaygın uygulama alanlarından birisi sağlık alanıdır. Dinin tıp ve psikiyatriyle ilişkisi çok eski tarihlere dayanmaktadır. O dönemlerde din, bilim, beden ve ruh sağlığı aynı bağlamda düşünülmüş, bu alanda insanlara hizmet götürenler genellikle aynı kişiler olmuştur. Araştırmalarda dindar hastalarda dinî terapinin din dışı terapiden daha hızlı sonuç verdiğine dair oldukça fazla bulguya ulaşılmıştır. Dindarlığın insan sağlığıyla kuvvetli ilişkisi son zamanlarda yapılan araştırmalarda açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dinî inançların hastanın başa çıkmasına yardımcı olması durumunda hastanın inançlarını desteklemek, teşvik etmek ve manevî ihtiyaçlarını karşılamayı planlamak için manevî danışmanın yardımına ihtiyaç bulunmaktadır. Hastanın dinî stres yaşaması ve dini konularla ilgili problemlerini çözmesi için de bir uzmandan profesyonel yardım alması gerekebilir.

Manevî rehberlik ve danışmanlık, uzmanlık gerektiren bir alan olduğundan manevî danışmanların yeterliliği önemli bir konudur. Dinî/ manevî konularda yeterli eğitimi olmayan psikoterapistlerin hakikatini bilmedikleri dinî konularda ön yargılı davranmaları durumunda danışana önemli zararlar vermeleri mümkündür. Diğer yandan din adına insanı derinlemesine anlamaktan uzak, yasaklayıcı dinî yaklaşımların, dinin şifa verici niteliğine engel olacağı konusunda kaygılar da bulunmaktadır. Bu nedenle din ve maneviyata ilişkin bilgi düzeyi kadar psikolojik danışmanlık bilgi ve deneyim düzeyi de manevî danışmanlık yapacak bireyler için önem taşımaktadır.

Danışanın hayatı anlamlandırmada kullandığı değerler dikkate alınarak gerektiğinde bunların iyileşmeye yardımcı bir araç olarak kullanılması, hastanın istemesi halinde belli bir teolojik yönelime göre oluşturulmuş dinsel içeriğin danışmaya dâhil edilmesi yararlı olabilir. Manevî danışman, dinî tebliğden ziyade hastanın hem psikolojik hem de fiziksel sağaltımında dinin pozitif etkisinden yararlanmayı amaçlayan kişidir. Manevî psikolojik yardımla hastaların hastalıkla mücadelede gücünün, umudunun, sabrının, kararlılığının artması yanında tedavi sürecine yansıyacak pozitif ruhsal durumu kazanması beklenmektedir.

Sağlık bilimlerinde maneviyat/spirituality hastaya verilecek bütüncül (holistik) bakımın bir parçası olarak değerlendirilmekte ve manevî bakım olarak isimlendirilmektedir. Bütüncül sağlık hizmeti çerçevesinde hastalara manevî destek verme konusunda sağlık personeline de sorumluluklar düşmektedir. Bu hizmette hemşirelerin yanı sıra doktorların da rol alabileceği unutulmamalıdır. Doktorların hastalarına, sağlık problemleriyle başa çıkma konusunda dine yönelip yönelmediklerini açıkça sorması ve hastanın doktordan kendisi için dua etmesini istemesi halinde bu isteği yerine getirmesi gerektiği belirtilmekte, bunun hastanın umudunu artırarak sağlığı üzerinde olumlu etki oluşturabileceğine işaret edilmektedir.

Manevî desteğin hastanelerde, klinik ortamlarda sadece kendini dindar veya maneviyat eğilimli olarak tanımlayanlar için değil istemeleri halinde herhangi bir inancı olmayan veya zayıf olanlar için de faydalı olabileceği unutulmamalıdır. Danışma iki yönlü bir ilişki olmakla birlikte başarı için iki tarafın da istekliliği ve gönüllülüğü esastır. Hastalık hali ve hastane ortamının karmaşık duygulara yol açması nedeniyle hastanın yanı sıra hasta yakını ve sağlık personelinden istekli olanlara da manevî destek hastane ortamında verilebilir. Böylece hastaya hizmet sunan personel veya yakının manevî destek almasının psikolojik iyi oluşuna olumlu etkisi dolaylı olarak hastaya olumlu yansıyabilir.

Ülkemizde henüz kurumsal kimlik kazanmamış bu hizmet alanında İslami ilimler ve teolojinin yanı sıra psikoloji, din psikolojisi, diğer insan bilimleri ve din bilimlerine ilişkin formasyonu yüksek manevî danışmanların yetiştirilmesine ihtiyaç vardır. Bu eğitimin uygulamalı pratik boyutunun da ihmal edilmemesi gerekmektedir. Konuyla ilgili olarak gerek lisansta bölümleşme yoluyla, gerekse lisansüstü çalışmalarla sahada hizmet verecek elemanların yetiştirilmesi konusunda yüksek din öğretimi kurumlarına önemli görevler düşmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah, Somaya. "Islam and Counseling: Models of Practice in Muslim Communal Life". *Journal of Pastoral Counseling* 42 (2007): 42-55.

Altaş, Nurullah. "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, sy. 1 (1999): 599-659.

Ashy, Majed A. "Health and Illness from an Islamic Perspective,". *Journal of Religion and Health* 3, sy. 3 (1999): 241-257.

Bakar Uğurlu, Sinem. "Dinî Danışmanlık Eğitimi: AAPC Akreditasyon Kriterlerinin Türkiye Açısından Değerlendirilmesi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz, 1: 259-280. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Bal Koçak, Dilek. "*Çocuk Hastalara ve Yakınlarına Uygulanan Manevî Bakım".* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.

Belen, Fatma Zeynep. "Manevî Bakım ve Danışmanlıkta Bibliyoterapi: Bir Uygulama Örneği". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz, 1: 439-458. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Boisen, Anton. T. *The Task and Methods of Theology.* New York: Boisen Files, Chicago Theological Seminary, 1926.

Bülbül, Mustafa. "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) hizmeti". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* içinde, 590-630. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Cebeci, Suat. "Bir Din Eğitimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8, sy.19 (2010): 53-69.

Cengil, Muammer ve Kaya, Ümmügülsüm Günsel. "Psikolojik Rahatsızlıkları Olan Bireylere Mesnevî ile Bibliyoterapi Uygulaması". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz, 1: 415-458. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Chang Bei-Hung, Anne E Noonan and Sharon L Tennstedt. "The Role of Religion/Spirituality in Coping with Care Giving for Disabled Elders". *The Gerentologist* 38, no. 4 (1998): 463-470.

Clebsch, William A. and Charles R. Jaekle. *Pastoral Care in Historical Perspective.* New Jersey: Prentice-Hall, 1964.

Clinebell, Howard. *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing & Growth.* Nasville: Abingdon Press, 1984.

Clinebell, Howard. *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for The Ministry of Healing and Growth*. Nashville: Abingdon Press, 2011.

Collins Cobuild English Dictionary. London: Harper Collins Publishers, 1997.

Çelikay, Ferdi ve Erdal Gümüş. "Sağlıkta Dönüşümün Ampirik Analizi". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 66, sy. 3 (2011): 55-92.

Çelikel, Bülent. "Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası". *Marife Dergisi* (2013): 55-68.

Çerik, Oğuz. "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevi Bakım Yaşlılık Dönemi ve Problemleri". *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri* içinde, ed. Faruk Bayraktar, 141-157. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi, Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma.* İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

Ege, Remziye. "Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler". *Dini Araştırmalar* 14, sy. 39 (2011): 104-114.

Genia, Vicky. "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler". Trc. Üzeyir Ok. *İslami Araştırmalar Dergisi* 12, sy.1 (1999): 78-83.

Haque, Amber. "Psychology and Religion: Two Approaches to Positive Mental Health". *Intellectual Discourse* 8, no 1, (2000): 81-89.

Horozcu, Ümit. "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal* 7, sy. 1 (2010): 209-240.

Karagül, Arslan. "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)". *Dini Araştırmalar* 14, sy. 40 (2012): 5- 27.

Karataş, Zeki. "Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa Çıkmadaki Etkisi". Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2011.

Kardaş Özdemir, Funda, Akgün Şahin ve Zümrüt, Küçük Dilek. "Kanserli Çocuğu Olan Annelerin Bakım Verme Yüklerinin Belirlenmesi". *Yeni Tıp Dergisi* 26, sy.23 (2009): 153-159.

Kavas, Erkan ve Kavas, Nurgül. "Manevi Destek Algısı Ölçeği (MDA): Geliştirilmesi, Geçerliği ve Güvenirliği". *Turkish Studies* 9, sy. 2 (2014): 905-915.

Kaymakcan, Recep ve Şirin, Turgay. "Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modelinin Din Eğitimi Alan Erkek Yükseköğrenim Öğrencilerinin Durumluk Kaygı ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11, sy. 26 (2013): 11-148.

Kılavuz, Akif. "Hasta Hekim İlişkileri Açısından Din Öğretiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy.2 (2002): 73-86.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Kore: Korean Bible Society, 2013.

Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi" *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz, 1: 321-362. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Koenig, G. Harold. "Din, Maneviyat ve Tıp: Klinik Uygulama İçin Araştırma Bulguları ve Öneriler". trc. Nurten Kimter. *Bilimname* 30, sy. 2 (2013): 215-230.

Konur, Himmet. “Mesnevî’de Mürid-Mürşid İlişkisi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14, (2005):149-157.

Korkmaz, Arif. “Hastanede Dinî Hayat: Teorik Çerçeve”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, (2010): 283-311.

Köylü, Mustafa. “Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010): 5-36.

Kula, Naci. “Engelli Birey ve Ailesinin Psiko-sosyal Sorunları ve Manevi Destek”. *Din Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri* içinde, 74-107. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012.

Longman Dictionary of American English. Second Edition. Harlow: Pearson English Language Teaching, 1997.

Mollaoğlu, Hasan. “*Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy” Örneği*”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.

Ok, Üzeyir. “İnanç Bakım Danışmanlığı Bir Model Geliştirme Denemesi”. *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde, 550-574. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Özdoğan Öznur. “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47* (2006): 127-141.

Özdoğan, Öznur. “Hastalıklara Manevi Psikolojik Yaklaşım”. *IV. Din Şurası Tebliğ Müzakereleri* içinde, 366-372. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Özoğlu, Süleyman Çetin. *Eğitimde Rehberlik ve Psikolojik Danışma.* Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Basımevi, 2007.

Patton, John. *Pastoral Care in Context: An Introduction To Pastoral Car.* Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.

Sarı, Enver. “İslamî Değerleri Yaşam Biçiminde Öncelikli Danışanlara Yönelik Psikolojik Danışma: İslamî Psikolojik Danışma Model Önerisi”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz, 1: 135-155. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Satan, Ayşin, Çıplak, Kübra, Kaplaner, Kaplaner Osman, Erol, Fatma. “Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yönelimli Manevî Danışmanlık Uygulaması”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* içinde, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz, 1: 397-413. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Selçuk, Mualla. “2000’li Yıllara Girerken İrşat Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler”, *II. Din Şurası Tebliğ Müzakereleri* içinde, 458-467. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003

Seyyar, Ali. “Bakıma muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları”, *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde, 2: 251-272. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Seyyar, Ali. *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Snodgrass, Jill. "From Rogers to Clinebell: Exploring the History of Pastoral Psychology". *Pastoral Psychology* 55, no. 4 (2007): 513-525.

Snodgrass, Jill. "Pastoral Counseling: A Discipline of Unity Amid Diversity". In *Understanding Pastoral Counseling,* ed. E. A. Maynard and J. L. Snodgrass, 1-15. New York: Springer Publishing Company, 2015.

Söylev, Ömer Faruk. "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.

Sülü, Esma. "*Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevî Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri".* Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 2006.

Türkdoğan, Orhan. *Kültür ve Sağlık–Hastalık Sistemi*. Ankara: MEB Yayınları, 1991.

Tan, Hasan. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Teori ve Uygulama.* İstanbul: MEB Yayınları, 2000.

Tarhan, Sinem ve Hasan Bacanlı. "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3, sy. 1 (2015):1-14.

Utsch, Michael. "Pozitif Psikolojiden Güdüler-Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik /Manevi Yardım Uygulamaları". trc. Abdulkerim Bahadır. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 169-180.

Yılmaz, Macit. "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 242-264.

Yüzer, Selda, Rana Yiğit ve Bahar Taşdelen. "Çocuğu Hastanede Yatan Annelerin Aldığı Sosyal Destek İle Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 9, sy. 4 (2006): 54-62.

"Hasta Hakları Yönetmeliği", Erişim 04. 11. 2017. http://www.saglik.gov.tr/TR,10461/hasta-haklari-yonetmeligi.html.

"Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan işbirliği protokolü", Erişim 28. 11. 2017. http://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/SosyalKulturelIsbirligiProtokolleri/Sa%C4%9Fl%C4%B1k%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf

"Why Pastoral Counselling". Erişim 28.06.2017. http://www.aapc.org/page/WhyPastoral.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1305-1322

Siyasetin Dine Etkisi Bağlamında Stalin'in Kilise Politikaları
Stalin's Church Policy in the Context of Political Religion Influence

Şir Muhammed Dualı
Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilimdalı.
Assistant Professor, Gaziosmanpasa U., Faculty of Theology, Department of Religious Sciences
Tokat, Turkey
muhammed.duali@gop.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0003-0136-1214

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 07 Temmuz/July 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1305-1322
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.327223
Atıf/Cite as: Dualı, Şir Muhammed. "Siyasetin Dine Etkisi Bağlamında Stalin'in Kilise Politikaları-Stalin's Church Policy in the Context of Political Religion Influence". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1305-1322. doi: 10.18505/cuid.327223.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Siyasetin Dine Etkisi Bağlamında Stalin'in Kilise Politikaları

Öz: Kuşkusuz tarihin oluşumunda, dini yapılar ile siyasal iktidarlar arasında meydana gelen ve belirli ilkeler çerçevesinde şekillenen ilişkilerin önemli bir yeri vardır. Şüphe yok ki bu ilişkilerin seyrini her iki tarafın gücü ve etki alanı belirlemektedir. Bu ilişki biçimi, bazı hallerde siyasal iktidarların lehine evrilirken, bazen de dini oteritelerin siyasete yön vermeleri şeklinde tezahür etmektedir. Siyasetin dine yön vermesi ya da onu kendi çıkarları doğrultusunda kullanmasını, İkinci Dünya Savaşından itibaren Sovyetler Birliği'nin uyguladığı politikalarda bariz bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim resmi ateizm ideolojisini benimseyen ve dinsel inançlara karşı amansız bir mücadele yürüten Sovyet rejimi, gerek gördüğünde kiliseyi/dini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktan geri durmamıştır. Dönemin Sovyet lideri Stalin, İkinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarından itibaren daha önce yok etmeye çalıştığı Rus Ortodoks Kilisesi'ni adeta yeniden inşa etmekle yetinmemiş, Moskova Patrikliğini Ortodoks dünyanın öncüsü yapmak için ciddi girişimlerde bulunmuştur. Biz bu makalemizde, Stalin'in kilise politikaları ve nedenleri üzerinde durmayı amaçlamaktayız. Ayrıca Stalin'in 1947'de Moskova Patrikliği üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı Ortodoks Kiliseler Konseyi'nin ardında yatan nedenler üzerinde duracağız. Son olarak da bu gelişmeler karşısında Fener Rum Patrikliğinin izlediği politikaya değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Laiklik, Stalin, Politik Çıkarlar, Ortodoks Kilisesi.

Stalin's Church Policy in the Context of Political Religion Influence

Abstract: Undoubtedly, in the formation of history, relations between religious structures and political powers, which are shaped within certain principles, have an important place. The course of these relations determines the strength and domain of both sides. This form of relationship, in some cases, evolves in favor of political power, and sometimes manifests itself as a political direction of religious interests. It is possible to see politics as a direction of religion or to use it in the direction of its own interests in the politics that the Soviet Union has implemented since the Second World War. As a matter of fact, the Soviet Union, which has embraced the ideology of official atheism and struggled against religious beliefs, did not stop using religion/church for conjuration in its own interests. In this context, The Soviet leader Stalin has almost reconstructed the Russian Orthodox Church, which he had been trying to destroy since the early years of the

Second World War. Even, Moscow has made serious attempts to make Patriarchate the pioneer of the Orthodox world. In this article, we aim to emphasize Stalin's church politics and reasons. We will also stress the reasons behind the Council of the Orthodox Churches, which Stalin sought to achieve through the Moscow Patriarchate in 1947. Finally, we will touch on the policy of the Fener Greek Patriarch against these developments.

Keywords: Secularism, Stalin, Political Interests, Orthodox Church.

SUMMARY

Throughout history, politics of states have been under the influence of religion. Likewise, religions have directed political authority in the direction of their own interests. Sometimes a religion takes the state under its influence; sometimes under a state takes a religion under the influence and they try to use the other one in the interests of itself. Concepts that define religion-state relations have emerged under the influence of experiences experienced over time. Secularism is at the head of the concepts that determine religion-state relations today. What secularism is and how it is practiced is much debated in the scientific circles. Despite all these struggles, however, no binding definition has been reached for all political issues. Certainly, the subjective structure of states plays an important role in regulating religion-state relations. The political ideology adopted by this political structure and the world view varies. Sometimes political structures with official atheist ideology can break the principle of secularism. While these ideologies are ungodly in their nature, they benefit from political interests. As an example, it is possible to show the Soviet Union with an atheist ideology. Because the Soviet regime used religion in the direction of political interests between 1943-1948.

The Russian Orthodox Church, which was very active and competent during the reign of Tsarist Russia, lost its power with the Bolshevik Revolution in 1917. The Soviet regime has made the Russian Orthodox Church an illegal institution. The struggle against the church by the regime continued until the Second World War. With the Second World War, Stalin's church politics changed.

There is no doubt that this political change has become more than one reason. The first is that the state has entered into a war. Stalin did not want to

continue the struggle with religion while the war was going on. Another reason for pushing Stalin for a policy change towards the Church is the anti-Soviet propaganda carried out by the Germans. As a matter of fact, the Germans defined themselves as the savior of the Russian people. It was also alleged that Germany was waging a war against the Soviets in order to free Russian people from communism. Even brochures were taken from the airplanes in this frame. The Germans aimed to break the resistance of the Russian people with this method. Stalin acted to ward off this propaganda of the Germans. Stalin therefore had to keep an eye on church politics and stopped the oppression against the church. In this framework, opportunities were provided for the Russian Orthodox Church. For example, have been approved to organize rites in churches. The priests are encouraged to strengthen hand the people. Also closed churches have been reopened by Stalin. In this way, the German propaganda has been wasted.

The Second World War ended with the victory of the Soviet Union. Stalin, however, continued to use the church after the war was over. So why did Stalin continue to support the church as an atheist? What were the reasons for pushing Stalin into this policy? Stalin's post-war church policy has multiple causes. The most important of these is spreading the Soviet influence over the entire Balkans and Middle East geography through the Russian Orthodox Church. Undoubtedly this is related to the long-term policies of the Soviets. Because the war has changed all the balances in the world. This has given new opportunities to the Soviets. At the beginning of these, the Orthodox world comes to the Soviet influence. It seems that the steps towards this have been started to be started from 1945. In this context, the Russian Orthodox Church found important activities. For example, the Moscow Patriarch has established relations with other Orthodox Churches. Jerusalem, Athens, Cyprus, Antakya churches were visited. In the end, an attempt was made to collect the Orthodox Council.

The struggle of the Western and Eastern bloc emerged after the Second World War divided the Orthodox world into two camps. In this process, the Greek, Cyprus and Jerusalem Orthodox churches under the leadership of the Fener Patriarchate were under American influence. The Serbian, Bulgarian and Antiochian Orthodox Churches under the leadership of the Moscow Patriarchate were under Soviet influence. For these reasons, the Soviet regime, which has been fighting for the Church since the Bolshevik Revolution in 1917, has given up

its position. It is understood from this historical fact that a regime adopting irreligion as an official ideology uses religion in its own interests as needed. This indicates that secularism is relative. This study will try to show how the Soviet Union uses the Russian Orthodox Church in its own interests despite the atheism ideology.

GİRİŞ

Kuşkusuz devletlerin politikalarını şekillendirmede dinin belirleyici bir rolü vardır. Öteden beri insanlık tecrübesinde bazen din, devleti, bazen de devlet, dini etkisi altına almıştır. Bu tecrübeler din-devlet ilişkilerini belirleyen yaklaşımları ve kavramları ortaya çıkartmıştır. Günümüz dünyasında din-devlet ilişkilerini belirleyen kavramların başında laiklik gelmektedir. Söz konusu kavram bilim çevrelerince çok fazla tartışılmasına rağmen tüm siyasi yapıları bağlayıcı, evrensel bir tanımlamaya ulaşamamıştır. Burada, devletlerin öznel yapısı, laiklik kavramını tanımlamada belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu o siyasi yapının benimsediği ideolojiye ve dünya görüşüne göre değişiklik arz etmektedir. Öyle ki bazi hallerde resmi ateizm ideolojisine sahip siyasal yapıların dahi laiklik ilkesini çiğneyerek dini, siyasi çıkarları doğrultusunda kullandığı vakidir. Ateist bir ideolojiye sahip Sovyetler Birliği'nin 1943-1948 yılları arasında politik çıkarlar doğrultusunda dini/kiliseyi kullanması bu söylenenlere örneklik teşkil etmektedir. Biz bu makalede Sovyetler Birliği'nin ateizm ideolojisine rağmen Rus Ortodoks Kilisesini nasıl kendi çıkarları doğrultusunda kullandığını irdelemeyi hedeflemekteyiz.

Sovyetler Birliği'nin İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında izlediği kilise politikasını objektif bir biçimde değerlendirebilmek ve kilise ile olan ilişkilerini iyi analiz edebilmek için kısaca Ortodoksluk tarihine göz atmakta yarar olacaktır. Hıristiyanlık tarihinde öne çıkan temel iki mezhebden biri olan Ortodoksluk, devlet ile ilişkisinde Senfoni[1] yani Uyum/ahenk doktirini üzerine politika geliş-

1 "Senfoni" kelimesi uyum/ahenk anlamına gelmektedir. Hıristiyanlık tarihinde din-devlet ilişkisini tanzim etmek maksadıyla VI. yüzyılda geliştirilmiştir. Buna göre devlet ve kilise, kendi gerçeklikleri doğrultusunda aynı amaca hizmeti esas almaktadır. Zira senfoni ilkesi, karşılıklı özgürlüğü esas almaktadır. Taraflardan her biri kendi faaliyetlerini organize etme yetkisine sahiptir. Ancak yapılan faaliyetler karşılıklı çıkar ilişkisine uygun ve ahenk çerçevesinde gerçekleşecektir. A. V Kartashov, *Vselenskiye Sobory* (Moskova: BBİ, 1994), 265.

tirmiştir. Katolik kilisesi ise bu sorunu Tanrı Devleti yani Teokrasi yöntemiyle çözme yoluna gitmiştir. Ortodoksluğun merkezi konumunda olan Doğu Roma İmparatorluğu, 1453 yılı itibarıyla tarih sahnesinden silinince, Rus Orotodks Kilisesi devreye girmiş ve kendisini Ortodoksluğun yeni merkezi olarak tanımlamıştır. Bu anlayışa göre artık Moskova *Üçüncü Roma* olmuş ve Bizans'ın uygulaya geldiği ahenk ilkesi Çarlık Rusyası için de geçerli bir yönetim biçimi olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda 1453'ten Çar Patro'nun (ö. 1725) Patriklik kurumunu lağvettiği 1700'e kadar, Çarlık Rusyası'nda din-devlet ilişkileri ahenk ilkesi uyarınca tanzim edilmeye çalışılmıştır.

Çar Petro'un gerçekleştirdiği reformlar Rus devlet ve din yapısında önemli ölçüde değişikliklere yol açmıştır. Petro'nun oluşturduğu mutlak monarşi, kiliseyi de kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayı zorunlu kıldığından, kilise bünyesinde değişiklikler yapmayı ve onu devletin bir kurumu haline getirmeyi gerektirmiştir. Nitekim Petro, Patriklik kurumunu ilga etmiş, yerine Sinodal sistemi tesis etmek suretiyle kilise üzerinde tam bir kontrol sağlamayı başarmıştır. Dolayısıyla 1700'ün ilk çeyreğinden itibaren yüzyıllardan beri devam edegelen uyum doktirini rafa kaldırılmış yerine mutlak monarşi tesis edilmiştir. Bu tarihten itibaren kilise, siyasi otoritenin kendi çıkarları doğrultusunda kullandığı bir enstrumana dönüştürülmüştür. Bu durum Şubat 1917 tarihi itibarıyla Çarlık rejiminin ortadan kaldırılması ile birlikte nihayete ermiştir. Zira 1918 yılında Metropolit Tikhon (ö. 1925), Kilise Konseyi tarafından Rus Ortodoks Kilisesi'nin Patriği seçilmiş ve ölünceye kadar bu görevi yürütmeye çalışmıştır. Tikhon'un 1925 yılında ölümüyle birlikte, Sovyet lideri Stalin yeni bir Patriğin seçilmesine müsaade etmeyerek Rus Ortodoks Kilisesi'ni illegal bir kurum haline getirmiş ve ona karşı yürütülen mücadeleyi daha da derinleştirmiştir.

Rejim tarafından illegal konuma getirilen kiliseye yönelik mücadele, İkinci Dünya Savaşı'na kadar artarak devem etmiştir. Ancak 22 Haziran 1941 tarihinde Almanların Sovyetlere savaş ilan etmesi, Stalin'in kilise politikasında revizyona gitmesine neden olacaktır. Bu tarihten itibaren kiliseye karşı yürütülen mücadelede bir duraklama dönemi yaşanmıştır. 1945'ten itibaren ise Sovyet yönetimi jeo-politik gerekçelerle kiliseyi yeniden uluslararası bir aktör haline getirmeye çalışmıştır. Kuşkusuz bunun temelinde savaşın bitimiyle birlikte Batı ve Sovyetler olmak üzere ikiye ayrılan dünyanın güç mücadelesi yatmaktadır. Söz konusu mücadelede Ortodoks dünyası adeta iki kampa ayrılmış, Fener Patrikhanesi öncü-

lüğünde Yunan, Kıbrıs ve Kudüs Ortodoks kiliseleri Amerikan etkisi altına girerken, Moskova Patrikliği öncülüğünde Sırp, Bulgar ve Antakya Ortodoks Kiliseleri Sovyet etkisi altında kalmıştır. Bu süreçte, her iki güç yani ABD ve SSCB siyasi ve ekonomik gücünü kullanarak Ortodoks Kiliseleri kendi etki alanı altına almaya çalışmıştır.

Makalemizde Rus kaynaklar ışığında aşağıdaki soruların cevapları aranmıştır:

- Sovyet lider Stalin, İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında Rus Ortodoks Kilisesine yönelik nasıl bir politika izlemiştir?
- Stalin, Sovyet çıkarları doğrultusunda Kilise faaliyetlerini nasıl şekillendirmiştir?
- Resmi ateizm ideolojisine sahip bir yönetimi benimseyen Sovyetler Birliği, kiliseyi niçin ve ne amaçlar doğrultusunda kullanmıştır?
- Stalin'in tavizsiz Kilise politikasını değiştirmeye iten temel faktörler neler olmuştur?
- Bu süreçte Fener Rum Patrikhanesi nasıl bir politika izlemiştir?

1. İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI SIRASINDA STALİN'İN KİLİSE POLİTİKASI

Esasında Rus Ortodoks Kilisesi'ne yönelik yıpratıcı politikalar 1917 Bolşevik Devrimi ile birlikte başlamıştır. Bolşevikler, Rus Ortodoks Kilisesi'nin Rus halkı nezdinde önemli bir nüfuzunun olduğunu bildiklerinden bu etkinin itibarsızlaştırılması için çeşitli yol ve yöntemlere başvurmuştur. Öyle ki 1919'den itibaren Rus Kilisesince aziz addedilen kişilerin kabirlerini açmak suretiyle din algısına yönelik bir çalışma içerisine dahi girilmiştir. Bu çerçevede sadece bir yıl içerisinde yaklaşık 36 azizin kabrinin açıldığı ve çıkan kemik parçalarının teşhir edilerek ateizm propagandasının yapıldığı bilinmektedir.[2] Ayrıca 23 Şubat 1922 tarihli kararla tüm kilise mülklerinin müsaderesi yasallaştırılarak kilisenin ekonomik gücüne darbe vurulmuştur.[3]

1925 yılında Lenin'in ölümüyle birlikte Sovyetlerin başına geçen Stalin, genelde dine özelde ise Rus Ortodoks Kilisesi'ne karşı politikalara devam etmiştir. Stalin de tıpkı selefi Lenin gibi ruhban sınıfını sistematik bir biçimde oradan

---

2 Şir Muhammed Dualı, *Rusya'da Din-Devlet İlişkileri* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 109.

3 Vladislav Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997* (Moskova: İzdatelstva Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya, 1997), 72.

kaldırmaya çalışılmıştır. Kuşkusuz bu kıyımdan diğer din temsilcileri, özellikle de Müslüman din adamları da etkilenmiştir. Ancak Ortodoks Kilisesi’nin çok etkin ve güçlü bir yapıya sahip olması ve aynı zamanda Çarlık Rejiminin bir kalıntısı olarak görülmesi, mücadelenin Rus Ortodoks Kilisesi üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bunun yanında Stalin, kilise çanları ile ilgili aldığı kararla da dikkat çekmektedir. Şöyle ki 1929 yılında alınan bir kararla, ülkede halen ayakta kalan tüm kiliselerin çanlarının sökülmesi istenmiştir. Gerekçe olarak muhtemel bir ayaklanma esnasında çanların kullanılarak halkı galeyana getirme ihtimali gösterilmiştir.[4] Bu durum beraberinde daha önce ruhbansızlaştırılan kiliselerin işlevsizleştirilmesine de yol açmıştır. Bir sonraki aşamada ise mabet olma özelliğini büyük ölçüde yitiren kiliseler, çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlanmıştır.

Kilise ve ruhban sınıfına yönelik buna benzer uygulamaların İkinci Dünya Savaşı ile birlikte değişikliğe uğradığı görülmektedir. Bunun ilk belirtisini Haziran 1941’de Sovyetlere yönelik beklenmedik Alman saldırısı sırasında görmek mümkündür. Zira Rus halkı, Sovyetlerin Alman saldırısına maruz kaldığı haberini Stalin’den önce Metropolit Sergiy’den (ö. 1944) duymuştur. Devlet’in herhangi bir resmi statüsü olmayan Sergiy’e böyle bir duyuru yaptırması, kiliseye yönelik yumuşama sinyali olarak algılanacaktır. Ancak savaşın ilk evresinde Stalin, kiliseye, özellikle Metropolit Sergiy’e tam anlamıyla güvenememiştir. Nitekim Stalin, Baltık ülkeleri kilise yetkililerinin Almanlarla işbirliği içerisine girdiğini görmüş ve buna benzer bir davranışın Metropolit Sergiy tarafından da sergilenmesinden endişe etmiştir. Bu sebeple 1941 yılı boyunca Metropolit Sergiy, Ulyanovsk şehrinde gözetim altında tutulacaktır. Ancak Metropolit Sergiy ve diğer az sayıdaki Rus Ortodoks Kilise mensupları, Sovyet rejiminin yapmış olduğu onca zulme rağmen, halkı Almanlara karşı örgütleme yoluna gitmiştir. Rejim açısından olumlu karşılanan Sergiy’in bu tutumu, Stalin’i kiliseye yönelik bazı olumlu adımlar atmaya itmiştir. Mesela 1925 yılından beri yasak olan Paskalya kutlamalarına 1942 yılı itibarıyla yeniden onay vermiştir ki bu durum kilisenin yasal bir konuma gelmesinin yolunu açacaktır.[5]

4 Dualı, *Rusya’da Din-Devlet İlişkileri*, 138.

5 O. V. Popova, “Vzaimootnasheniya Tserkov i Gosudarstvo, v SSSR”, *Zhurnal Metamorfozy İstorii* 1 (2002): 226-227.

Stalin'in Kiliseye yönelik ciddi politik değişikliği ise 1925 yılından beri yok sayılan patriklik makamını yeniden ihya girişiminde görmek mümkündür. Nitekim 4 Eylül 1943'te Metropolit Sergiy beklenmedik bir biçimde Kremlin'e çağrılmıştır. Görüşmede Stalin, dört gün içinde Rus Ortodoks Kilisesi Yerel Konseyini toplama ve bir patrik seçimini gerçekleştirme talimatını vermiştir.[6] Hatta daha önce sürgüne gönderilen ve hayatta kalmayı başaran üst düzey ruhbanların bulundukları kamplardan alınarak düzenlenecek konseye getirilmelerini de emretmiştir.[7]

Stalin'in kiliseye yönelik politika değişikliği, ilk bakışta pek anlaşılmamışsa da savaş sonrası yıllarda Moskova Patrikliğinin rejimin talimat ve desteğiyle hayata geçirmeye çalıştığı uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda bir anlam kazanmaktadır. Özellikle Rus Ortodoks Kilisesi'nin önünün açılması, diğer din ve inançlarla ilgili ciddi herhangi bir değişikliğin yapılmamasının arkasında da Stalin'in Ortodoks Kilise üzerinden kurguladığı jeo-politik strateji yatmaktadır. Bu bağlamda Rus Ortodoks Kilisesi'nin nüfuzunun artırılması ve diğer Ortodoks Kiliseler karşısında etkin hale getirilmesi için önemli adımlar atılmıştır. Atılan bu adımları iki safhaya ayırmak daha isabetli olacaktır. Bunlardan ilki kilisenin iç dinamiklerine yönelik uygulamalardır. Buna göre ruhban okulları yeniden faaliyete geçmiş ve pek çok kapalı kilise ibadete açılmıştır. Örneğin 1949 yılı verilerine göre Sovyetler Birliği sınırları içerisinde on dört binin üzerinde kilise faaliyet göstermektedir. Bu kiliselerin 7.500'ü 1941 yılı itibarıyla Stalin'in onayıyla işlevsellik kazanan kiliselerden oluşmaktadır.[8] İkinci safha ise Rus Ortodoks Kilisesi'nin diğer Ortodoks Kiliselerle olan ilişkilerini yeniden düzenleme faaliyetlerini

---

6 8 Eylül 1943 tarihinde toplanan Rus Kilise Konseyi oy birliğiyle Metropolit Sergiy'i Moskova Patriği olarak seçmiştir. Patrik Sergiy 15 Mayıs 1944'te hayatını kaybedince yerine Metropolit Aleksi, yeniden toplanan konssey tarafından Moskova Patrikliğine seçilmiştir. Patrik I. Aleksi 1970 yılına kadar Rus Ortodoks Kilisesinin başında bulunmuştur. Bk. Dualı, *Rusya'da Din-Devlet İlişkileri*, 170.

7 V. N. Yakunin, "Polojeniya i Vnutrennaya Struktura Tsentralnıkh Organov Upravlenya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1941-1945 gg", *Vestnik moskovskogo Universiteta, İstorya* 8, no. 3 (2003): 26.

8 Dimitriy Paspelovcky, *Pravoslavnaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR* (Moskova: y.y. 1996), 316.

kapsamaktadır. Zira 1930'dan itibaren Sovyet rejimi Rus Ortodoks Kilisesi'nin diğer Ortodoks kiliselerle olan tüm ilişkisini sonlandırmıştı.[9]

Stalin'in kilise üzerinden yürüttüğü bu stratejinin altında kuşkusuz tüm Ortodoks dünyasını Moskova Patrikliği etrafında birleştirme arzusu yatmaktaydı. Bu sebeple Stalin'in dini saiklerden dolayı kilisenin önünü açtığını söylemek doğru bir çıkarım olmayacaktır. Stalin, tüm Orta Doğu coğrafyasında Ortodoksluk üzerinden Sovyet nüfuzunu yaygınlaştırmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla da bu süreçte kiliseyi önemli bir enstrüman olarak kullanmıştır. Ancak şunu da belirtelim ki Rus Ortodoks Kilisesi de bu durumu kendi lehine kullanarak yeniden toparlanmayı önemli ölçüde başarmıştır.

2. STALİN'IN SAVAŞ SONRASI KİLİSE POLİTİKALARI

İkinci Dünya Savaşı'ndan zaferle çıkan Stalin Rusya'sı, savaş sonrası politikalarını Sovyet yayılmacılığı üzerine kurgulama yoluna gitmiştir. Bu amaca hizmet eden her enstrüman mubah kabul edilmiş ve resmi ateizm ideolojisine aykırı olmasına rağmen, kiliseyi/dini kendi çıkarları uğruna kullanmaktan kaçınmamıştır. Daha savaş yıllarında şekillenen Stalin'in kilise politikası, savaşın bitimiyle daha da belirginlik kazanmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere Stalin'in temel amacı Balkanlar ve Orta Doğu coğrafyasında Sovyet nüfuzunu yaymak olmuştur. Ancak benimsenen ateizm ideolojisi ve dine yönelik baskıcı politikalar nedeniyle bölge halklarının Sovyet ideolojisine olumlu bakmadığı ve dahası Sovyetleri bir tehdit olarak gördüğü bilinen bir husustu. Bu olumsuz algının ortadan kaldırılması ancak Rus Ortodoks Kilisesi üzerinden oluşturulan politikalarla olumlanabilirdi. Ancak ortada bir sorun vardı ve bu da Amerika'nın etkisi altında olan Fener Rum Patrikliği'nin öteden beri elinde bulundurduğu eşitler arasında ilklik imtiyazıydı. İşte bu nedenle Rus Ortodoks Kilisesi, ilk aşamada devletin de desteğiyle, İstanbul Patrikliği'ni ikinci plana iterek kendisini evrensellik statüsüne yükseltmeyi hedeflemeliydi.[10] Bu bir anlamda Moskova'yı Ortodoks dünyasının merkezi konumuna dönüştürme yani Moskova Üçüncü Roma hayalini gerçekleştirme arzusu olarak da görülebilir.

---

9 T. A. Chumachenko "v Rusle Vneshney Politiki Stalinskogo Rukovodstva: Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Patriarkhaty Blizhniy Vostok. 1943-1953 Gody", *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 22, no. 351 (2014): 142.

10 Paspelovcky, *Pravoslavnaya Tserkov SSSR*, 313.

Moskova Patrikliği işe Alman işgalinden Sovyetlerce kurtarılan Balkan coğrafyasından başlamıştır.[11] Bu bağlamda Sırbistan, Romanya, Bulgaristan ve Yunanistan gibi Ortodoks inancına mensup Doğu Avrupa ülkeleriyle vakit kaybedilmeden kilise kanalıyla ikili ilişkilerin tesis edilmesi hedeflenmiştir. Bu çerçevede 1945'ten itibaren bir grup ruhban Sofya'yı ziyaret etmiş ve ikili ilişkilerin iyileştirilmesi için çalışmalarda bulunmuştur. Yine aynı senenin Nisan ayında Rus Kilisesi'ni temsilen bir gurup Sırbistan'ı ziyaret etmiştir. Moskova Patrikliği bu ziyaretleri ile bölge kiliselerini Fener Patrikhanesi'nin etkisinden kurtararak kendi kontrolü altına almayı amaçlamıştır. Moskova Patrikliğinin bu faaliyetleri karşılıksız kalmamış, 1946'da Moskova'yı ziyaret eden Çek Ortodoks Kilise temsilcileri Patrik I. Aleksi'den Çek piskoposluk bölgesinin Moskova Patrikliği otoritesi altına alınması hususunda talepte bulunmuştur. Bunun üzerine Sırp Kilise Konseyinin onayı alınarak Çek Kilisesi Moskova Patrikliğine bağlanmıştır.[12] Bu olumlu gelişmeden cesaret alan Patrik I. Aleksi, Fener'e bağlı Bulgar Kilisesi'ni İstanbul Patrikliğinden koparmak için yoğun çaba içerisine girmiştir. Aynı zamanda Romanya ve Yugoslavya Ortodoks Kiliseleri'yle de ikili görüşmeler devam ettirilmiştir. Batı Avrupa Eksarhlığının Moskova Patrikliğine tabi olması hususunda ilk başlarda başarılı bir politika izlenmiştir. Bu çerçevede piskopos Yevlogiya (Georgiyevski, ö. 1945) önderliğindeki Batı Avrupa Eksarhlığı Ağustos 1945 yılı itibarıyla Moskova Patrikliğine tabi olmuş ancak Yevlogiy'in ölümüyle birlikte yeniden Fenerin etki alanına geri dönülmüştür.[13] Bu dönemde Moskova Patrikliği Suriye

---

11 Çarlık Rusyası 19. yüzyıl boyunca Balkan coğrafyasında mevcut Ortodoks halkı Osmanlı'ya karşı korumakla hükümlü görmüş ve kendisini bölgede mevcut Ortodoks halkın hamisi ilan etmiştir. Ancak 1917 yılı itibarıyla Çarlık rejiminin ortadan kaldırılması ve yerine Sovyetlerin gelmesi ile birlikte bu durum değişmiştir. Sovyet lider Stalin, bölgede mevcut etnik ve dini karışıklıklar nedeniyle Balkan coğrafyasıyla pek fazla ilgilenmek istememiştir. Ancak İkinci Dünya Savaşı ile birlikte ortaya çıkan yeni jeo-politik şartlar, Stalin'in bölgeye yönelik bakış açısını da değiştirmiştir. Savaşın bitimiyle birlikte kendisine yeni bir jeo-olitik kurs belirleyen Stalin, Rus Orotodk Kilisesi üzerinden Ortodoks dünyasını kontrol altına almayı ve Vatikan'a karşı bir Ortodoks birliği oluşturmayı hedeflemiştir. A. N. Klimenko, "Kontseptsiya "Moskva Tretiy Rim" v Politicheskoy Praktike İ. V. Stalina", *Vestnik MGLU*, Vypusk 24, no. 684 (2013): 125.

12 V. Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997* (Moskva: İzdatelstva, Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya, 1997), 348-351.

13 A. A. Kostryukov, "K İstorii Vossoyedineniya s Moskovskim Patriarkhatom Prikhodov Zapadnoyevropeyskogo Ekzarkhata v Poslevoyennyye Gody (1945–1946 gg.)" *Vestnik PSTGU İstoriya* 6, no. 55 (2013): 72.

başta olmak üzere, Mısır, Lübnan, Filistin gibi Ortadoğu ülkelerine yönelik de çalışmalarını yoğunlaştırmıştır.

10 Nisan 1945 tarihinde Stalin Moskova Patrikliği'nin yurt dışında etkinliğinin artırılması hususunu değerlendirmek için kilise yetkilileriyle bir araya gelmiştir. Bu görüşmeyi müteakiben sadece 1945-1946 yılları arasında Rus Ortodoks Kilisesi tarafından elli iki kişinde oluşan on yedi delegasyon ABD, Çin, Orta Doğu ülkeleri, Batı ve Doğu Avrupa'yı ziyaret etmiştir.[14] Bu ziyaretlerle bir taraftan kiliseler arası ilişkiler yeniden tanzim edilmeye çalışılırken, diğer yandan da Sovyet etkisinin söz konusu coğrafyalara nüfuzu hedeflenmiştir. Bu aşamada devreye maddi desteklerin girdiği görülmektedir. Şöyle ki Moskova Patrikliği rejimin kendisine sunmuş olduğu imkânlar çerçevesinde ziyarette bulunduğu Ortodoks Kilise yöneticilerine hatrı sayılır miktarlarda para bağışında bulunmuştur. Moskova'nın yayılmacı hamlelerine olumlu yaklaşan dönemin Fener Rum Patriği V. Maksimus yönetimindeki Fener Rum Patrikhanesi'ne özel bir ilgi gösteren Moskova, 1946 yılında Fener'e elli bin Amerikan doları bağışta bulunmuştur.[15] Arkasına Sovyet gücünü alan ve maddi açıdan da cömert davranan Moskova Patrikliği, çok geçmeden diğer Ortodoks Kiliseleri kendi yanında görmeye başlamıştır. Bu çabalar, Moskova Patrikliği'nin kendi yönetimi altına üç metropolitlik, on yedi piskoposluk ve 285 kiliseyi katmasıyla neticelenmiştir. Böylelikle hem Rus Kilisesi'nin hem de Sovyetlerin etki alanı balkanlardan Ortadoğu'ya önemli ölçüde genişlemiştir.

Stalin'in insiyatifi ile Rus Ortodoks Kilisesi'nin yürüttüğü yurt dışı Ortodoks Kiliselere yönelik bu politikaların sonuç vermesi, Moskova Patriği Sergiy'in vefatıyla birlikte Patriklik makamına getirilen Moskova Patriği I. Aleksi'yi ekümenik konseyi toplama düşüncesine sevk etmiştir.[16] Bu çerçevede Mayıs 1945'de hac vazifesini yerine getirmek maksadıyla Kudüs'e ziyarette bulunmuş ve Kudüs Patriği Timothy ile görüştükten sonra Kıbrıs'a geçerek, İskenderiye Patriği Christopher ile biraraya gelmiştir. Patrik I. Aleksi son olarak da Antakya Patriği III. Alexander ile görüşmüştür. Patrik Aleksi bu ziyareti sırasında gerçekleştirilen temaslar sonucu, Moskova'da Ortodoks Kiliseleri Ekümenik Konseyini toplama

14 Chumachenko, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov", 143.
15 Shkarovsky, *Ruskiy Tserkov*, 288.
16 M. V. Shkarovsky, *Ruskiy Pravoslavny Tserkov pri Staline i Hurusheve 1939-1964* (Moskova: İzdatelstvo Graal, 2000), 288.

kararına varmıştır. Patrik Aleksi, böyle bir hamle ile yeniden ekümenik Patriğin belirlenmesini ve Moskova'yı Ortodoksluğun yeni merkezine dönüştürmeyi amaçlamıştır ki bu durum Stalin tarafından da desteklenmiştir.[17] Sovyetler Birliği'nin Moskova Patrikliği üzerinden yürüttüğü bu kilise diplomasisi, uluslararası bir bouyta taşındığından başta ABD olmak üzere Batılı devletleri endişeye sevketmiştir.

3. ORTODOKS BİRLİĞİ DÜŞÜNCESİ

Patrik I. Aleksi'nin Moskova'yı Ortodoks dünyasının merkezine dönüştürme fikri, Sovyet yönetimi tarafından da desteklenmiştir. Bu çerçevede izlenilmesi gereken sürecin yol haritası dahi hazırlanmıştır. İlk aşamada Patrik I. Aleksi tarafından oluşturulan delegeler, başta Fener Rum Patrikhanesi olmak üzere, Antakya, İskenderiye ve Kudüs Patrikliklerine gönderilecektir. Delegelerin görevi ise söz konusu patriklikleri Moskova'nın yanında yer almaya ikna etmek olacaktır. Kiliseleri ikna edebilmek için de Moskova'nın yanında yer alacak olan Patrikliklere önemli meblağlarda para desteğinin sağlanacağı vadedilecektir. Diğer taraftan da Moskova Patrikliği Dergisi 1946 yılı itibarıyla Moskova Üçüncü Roma iddiasının ideolojik ve hukuki alt yapısını oluşturmak için bir kampayna başlatacaktır.[18] Ancak kâğıt üzerinde kusursuz görünen eylem planı, uygulama aşamasına gelindiğinde ciddi zorluklarla karşılaşacaktır.

Moskova Patrikliği'nin izlediği bu politika, Ortodoks dünyasının liderliğine giden yolun ilk safhasını oluşturuyordu. Delegelerce gerçekleştirilen görüşmelerden bazı Ortodoks Patriklerin Moskova'da Ekümenik bir konseyin toplanması konusuna olumlu baktıkları tespit edilmişti. Ancak Türkiye Cumhuriyeti, Rus Ortodoks heyetinin İstanbul'a gelmesine onay vermediğinden Fener Rum Patrikhanesi ile ikili görüşme gerçekleştirilememiştir. Fener dışındaki Patriklerin konuya ılımlı yaklaşımından cesaret alan I. Aleksi, tüm Ortodoks Kiliselere mektup göndererek 1948 yılında gerçekleştirmeyi hedeflediği Ekümenik Konseyin tarihini belirleme çağrısında bulunmuştur. Durumun ciddiyetini anlayan ABD, Fener Rum Patrikhanesini harekete geçirmiş, bunun üzerine başta Fener olmak üzere Kıbrıs ve Yunan Ortodoks Kiliseleri Moskova'nın çağrısına olumsuz yanıt vermiş-

17 Chumachenko, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov", 143.
18 Moskova Patrikliği Dergisi, no. 9 (1946): 56.

tir.[19] Kuşkusuz Fener Rum Patrikhanesinin ABD'nin isteği doğrultusunda davranmasının yanında Moskova'nın bu hamlesini boşa çıkartmasının tarihi nedenleri vardı.[20] Zira her ne kadar Fener Patriği V. Maksimus Moskova yanlısı tutum sergilemişse de Ortodoks Kiliseler arasında sahip olduğu eşitler arasında ilklik statüsünü Moskova'ya kaptırmak istememiştir. Bu durum kiliseler üzerinden oynanan Anglo-Amerikan politikalarının Sovyetlere nazaran daha etkili olduğunu da gözler önüne sermektedir.

Ekümenik Konseyin toplanamaması Rus Ortodoks Kilisesi adına bir başarısızlık ve aynı zamanda uluslararası ortamda Patrikliğin saygınlığını olumsuz yönde etkileyecek bir gelişme olmuştur. Bu başarısızlığı minimize etmek adına, Sovyet yönetimi yeni bir yol haritası belirlenmişt ve Moskova'da Otosefal Ortodoks Kiliseleri toplantısı düzenlenmesine karar vermiştir. Bu amaçla 1948'de Rus Ortodoks Kilisesi'nin Fener Rum Patrikliğinden ayrılışının beş yüzüncü yılı dolayısıyla, tüm özerk Ortodoks kilise yöneticileri Moskova'ya davet edilmiştir. Bu konseye Patrik I. Aleksi başkanlığında Gürcü, Sırp, Romanya, Bulgaristan, Antakya, Polonya Kilise yöneticileri ve temsilcileri katılmıştır.[21] Böyle bir ortamda Sovyetlere yönelik ılımlı tutumuyla bilinen Fener Rum Patriği V. Maksimus'un görevinden uzaklaştırılması, Kıbrıs ve Antakya Ortodoks Kiliselerine de bir uyarı niteliği taşıdığından, Moskova Patrikliği'ne karşı tutumlarını gözden geçirmek zo-

19 Andrey Gusev, "History of the Preparations of the Pan-Orthodox Council", *Zhurnal Gosudarstvo, Religiya, Tserkov* 1, no. 34 (2016): 135.

20 Hıristiyanlık tarihinde itibar gören ekümenik konsillerin tümü İmparatorlar tarafından toplanmıştır. Ancak Hıristiyan dünyasının 1054'te ikiye bölünmesinden beri Katolik dünyası Papa önderliğinde birden fazla konsli toplamayı başarırken, Ortodoks dünyası özellikle 1453'ten beri bu hususta pek başarılı olamamıştır. Artık imparator olmadığına göre, ekümenik konsil nasıl toplanacaktır. Bu yetki hangi Ortodoks Kilisesinin inisiyatifine geçmelidir? Eşitler arasında ilkliğe sahip Fener Patrikliği bu hususta ön plana çıkmışsa da güç dengeleri ve dönemin jeo-politik şartları diğer kiliselerin veya en azından bir yetkin kilisenin konsili protestosu ile boşa çıkartılmıştır. Bu sebepledir ki Ortodoks dünyası uzun zamandan beri tüm Ortodoks dünyasını bir araya getirecek bir ekümenik konsil düzenleyememektedir. Fener'in girişimleri de diğer yetkili kiliselerce engellenmektedir. Mesela 1868 yılında dönemim Fener Patriği VI. Gregory Yunan ve Bulgar kiliseleri arasında mevcut sorunları çözmek maksadıyla Ekümenik Konseyi toplama kararı almış ve hazırlıklara başlamıştır. Aancak son safhada devreye giren Rus Ortodoks Kilisesi konseye katılmayacağını duyurunca Ekümenik konsey toplanamadan dağılmıştır. Bu durumu protesto eden Patrik VI. Gregory görevinden istifa etmiştir. Pavyel Yermilov, "Diskussii Kontsa XIX Pervoy Poloviny XX v o Prave Sozyva Vsepravoslavnogo Sobora", *Zhurnal Gosudarstvo, Religiya, Tserkov* 1, no. 34 (2016): 309.

21 Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, 354.

runda kalmışlardır. İşte başta Fener olmak üzere Kıbrıs ve Antakya Ortodoks Kiliselerinin tutumu, Moskova Patriğinin tüm planlarını da boşa çıkarmıştır. Gelişmeleri Moskova Patrikliği Dergisinde gündeme taşıyan ünlü ilahiyatçı S. V. Troitski, Fener'in evrensellik yetkisini kullanamayacağını, zira bunun için Bizans İmparatorluğu ekümenikliğinde bulunması gerektiğini yazarak tepkisini dile getirmiştir. Ona göre Türk yönetimi altında bulunan Rum Patrikhanesi'nin evrensellik konusunda hak iddia etmesinin hukuki bir dayanağı yoktur.[22]

Tüm bu yaşananların üzerine ABD'nin İstanbul Patriği V. Maksimus'un yerine New York Başpiskoposu Athenagoras'u (ö. 1972) Patrik olarak seçtirmesi, Sovyet cephesinde kızgınlığa ve hayal kırıklığına neden olmuştur. Zira göreve gelen Athenagoras ilk iş olarak bir beyanat yayınlamış ve ekümenik Ortodoks Kilise Konseyini organize etme imtiyazının sadece Fener Rum Patrikhanesin'de olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Moskova Patrikliğinin böyle bir girişimde bulunmasının doğru olmadığını belirten Fener, toplantının düzenlenebilmesi için tüm yetkili Ortodoks kiliselerin onayının alınması gerektiğinin altını çizmiştir.[23] Yukarıda belirtildiği üzere bu beyanat üzerine doğu patrikliklerinden bazıları Moskova Patrikliği'nin davetine icabet etmemiştir. Yine de Rus Kilisesi'nin özerklik kazanmasının beş yüzüncü yılı kutlamalarına on üç özerk Ortodoks kiliseden on biri katılmıştır. Kudüs Patriği ise Filistin'de meydana gelen olayları gerekçe göstererek toplantıya katılmamış ve bir kutlama telgrafı yollamakla yetinmiştir.[24] Sonuç olarak Stalin'ın onayı ve desteğiyle Ortodoks dünyanın öncülüğüne yeltenen Rus Ortodoks Kilisesi, ABD'nin Fener Rum Patrikhanesi üzerinden yürüttüğü politika sonucu başarıya ulaşamamıştır. Tüm bu yaşananlar Batı ile Sovyetler Birliği arasında alan hâkimiyeti üzerine yapılan siyasi mücadelenin kiliseler üzerindeki yansıması olarak tarihte yerini almıştır.

SONUÇ

Rus Ortodoks Kilisesi, 1917 Bolşevik Devrimi ile birlikte başlayan baskı ve takipten ancak Nazi Almanyasının Sovyetler Birliğine savaş açmasıyla birlikte kurtulmayı başarmıştır. Nitekim yıllarca dini inançlara yönelik düşmanca bir tutum içerisinde bulunan Sovyet rejimi, İkinci Dünya Savaşının ilk yıllarından

22 Dualı, *Rusya'da Din-Devlet İlişkileri*, 189.
23 Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, 355.
24 Şkarovsky, *Ruskiy Tserkov*, 302.

itibaren bu tutumundan vazgeçmeye başlamıştır. Hiç şüphe yoktur ki bu politik değişikliğin birden fazla nedeni olmuştur. Bunun birinci nedeni, devletin amansız bir savaşın içerisine girmiş olmasıdır. Düşmanla savaş halinde iken toplumu manevi açıdan besleyen inanç ile mucadeleyi sürdürmek birlik ve beraberlik zeminine zarar vereceğinden Stalin, kiliseye yönelik olumlayıcı söylem geliştirmeyi tercih etmiştir. Böylelikle Rus toplumunun direnç ve motivasyonunu artacak ve zorlu düşmana karşı Stalin önderliğindeki rejime sadık kalması sağlanacaktı. Stalin'i kiliseye yönelik politika değişikliğine iten sebeplerden bir diğeri ise, savaşın ilk günlerinden itibaren Alman savaş propagandasının Rus halkının yıllardır yoksun bırakıldığı inanç boyutuna yönelik çalışma içerisine girmiş olmasıdır. Şöyle ki mütemadiyen Alman savaş uçaklarından atılan notlarda Almanya'nın Rus halkını komünizm belasından kurtarmak için Sovyetlere savaş açtığı propagandası yapılmaktaydı. Dolayısıyla Stalin, Kiliseye yönelik katı tutumundan vazgeçerek söz konusu propogandayı boşa çıkartmaya çalışmıştır. Stalin'in kilise politikasında yaptığı değişikliğin bir diğer önemli nedeni, onun, Alman ordularına karşı Batılı devletlerden destek beklentisi içerisinde olmasıyla ilgilidir. Şöyle ki başta ABD olmak üzere Batılı ülkelerin komünist Sovyet rejimine olumsuz bakışı, bazı girişimlerle kısmen dahi olsa ortadan kaldırılmalıydı. İşte bu girişimlerin başında kilise politikasının değiştirilmesi gelmektedir.

Savaş bittikten sonra da Stalin'in kiliseyi kullanmaya devam etmesine gelince, bunun en önemli gerekçesi, kilise üzerinden Sovyet etkisinin Balkanlar ve Ortodoğu coğrafyasına yayılması yatmaktadır. Bu durum Sovyetlerin uzun vadeli politikalarıyla ilişkilidir. Muhtemeldir ki bu düşünce, İkinci Dünya Savaşı'nın Sovyetler lehine değişmeye yüz tuttuğu 1943'ün Sonbaharından itibaren şekillenmeye başlamıştır. Zira savaş dünyadaki tüm dengeleri değiştirmiş ve Sovyetlerin önüne yeni fırsatlar sunmuştu. Bunların başında da özellikle Ortodoks dünyasının Sovyet etki alanına alınması gelmektedir ki buna yönelik adımların 1945 yılından itibaren atılmaya başlandığını görmekteyiz. Ayrıca Stalin'in kilise üzerinden bir politika yürütmeye iten bir diğer sebep, Vatikan'ın öteden beri uygulayageldiği Sovyet karşıtı politikalardır. Stalin Vatikan'a yönelik mücadelesini Ortodoks dünyayı bir merkezde toplamak suretiyle Moskova Patrikliği üzerinden yürütmeyi hedeflemiştir.

İşte bu ve buna benzer nedenlerden dolayı, 1917 Bolşevik Devriminden beri kiliseye yönelik en acımasız politikalar yürüten Sovyet rejimi, sürecin ortaya

çıkardığı şartlar gereği yok etmeye çalıştığı kiliseye yeniden ihya etmiştir. Yukarıda da görüldüğü üzere Stalin tüm bu politik değişikilikleri kiliseye olan inancından değil, dönemin sosyo-politik ve jeo-politik gereksinimleri nedeniyle gerçekleştirmiştir. Sovyet tarihinde *Stalin'in Kilise Açılımı* olarak yer alan bu tecrübe, laiklikten öte dinsizliği resmi bir ideoloji olarak benimseyen bir rejiminin dahi gerektiğinde, dini/kiliseyi kendi çıkarları doğrultusunda kullandığını/kullanabileceğini gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Dualı Şir Muhammed, Başlangıçtan Günümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri. İstanbul: İz Yayaıncılık, 2014.

Chumachenko, T. A. "v Rusle Vneshney Politiki Stalinskogo Rukovodstva: Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Patriarkhaty Blizhniy Vostok 1943-1953 Gody". *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 22, no. 351 (2014): 142-148.

Gusev, Andrey. "History of the Preparations of the Pan-Orthodox Council". *Zhurnal Gosudarstvo, Religiya, Tserkov* 1 no. 34 (2016): 127-164.

Kartashov, A. V. *Vselenskiye Sobory*. Moskova: İzdatelstvo Respublika, 1994.

Klimenko, A. N. "Kontseptsiya "Moskva Tretiy Rim" v Politicheskoy Praktike İ. V. Stalina" *Vestnik MGLU*, Vypusk 24, no. 684 (2013): 12-132.

Kostryukov, A. A. "K İstorii Vossoyedineniya s Moskovskim Patriarkhatom Prikhodov Zapadnoyevropeyskogo Ekzarkhata v Poslevoyennyye Gody (1945–1946 gg.)" *Vestnik PSTGU İstoriya* 6, no. 55 (2013.): 72-84.

Paspelovcky, Dimitriy. *Pravoslavnaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR* Moskova: BBİ, 1996.

Popova, O. V. "Vzaimootnasheniya Tserkov i Gosudarstvo, v SSSR". *Zhurnal Metamorfozy İstorii* 1, (2002): 226-227.

Shkarovsky, M. V. *Ruskiy Pravoslavny Tserkov pri Staline i Hurusheve 1939-1964*. II. c, Moskova: İzdatelstvo Graal, 2000.

Tzıpin, V., *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997*. Moskva: İzdatelstva, Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya: 1997.

Tzıpin, Vladislav. *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997*. Moskva: İzdatelstva Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya, 1997.

Yakunin, V. N. "Polojeniya i Vnutrennaya Struktura Tsentralnıkh Organov Upravlenya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1941-1945 gg,". *Vestnik moskovskogo Universiteta* İstorya 8, no. 3 (2003): 22-29.

Yermilov, Pavyel. "Diskussii Kontsa XIX Pervoy Poloviny XX v o Prave Sozyva Vsepravoslavnogo Sobora". *Zhurnal Gosudarstvo, Religiya, Tserkov*, 1, no. 34 (2016): 308-332.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1323-1354

İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İçtihadın Konumu ve Fıkhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası

The Status of Ijtihād in the Early Period of Wahhābī Thought and the Meaning of Commitment to a Madhhab on Fiqh

Kerime Cesur Turhan
Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.
Assistant Prof., Artvin Coruh U., Faculty of Theology, Depart. of Islamic Law.
Artvin, Turkey
kerimecesur@artvin.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-7357-4852

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 21 Nisan/April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 11 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1323-1354
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.307556
Atıf/Cite as: Turhan, Kerime Cesur. "İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İçtihadın Konumu ve Fıkhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası-The Status of Ijtihād in the Early Period of Wahhābī Thought and the Meaning of Commitment to a Madhhab on Fiqh". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1323-1354. doi: 10.18505/cuid.307556.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İçtihadın Konumu ve Fıkhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası

Öz: Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) içtihat kapısının açık olduğunu söyleyenlerin tarafında yer alır. Ona göre hakikatin bilgisinin devamı içtihadın devamlılığına bağlıdır ve her dönemde, o dönemin sorunlarına uygun şekilde nasları yorumlayacak müçtehitler bulunur. Sonraki ulemâ da içtihatla ilgili düşünceleri bu zeminde geliştirmiştir. Vehhâbî düşüncesi; mezhebi, sistematik bir bütün olarak tarif etmez. Onlara göre mezhep içtihada konu olabilen meselelerde müçtehitlerin delile dayalı olarak tercih ettikleri hükümdür. Bu yaklaşımla "Mezhebimiz Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) mezhebidir" sözünden ne kastedildiğini anlatmaya çalışmışlardır. Bu kabul edişin diğer mezhep mensuplarının yaptığı gibi mezhep imamlarının sözlerinin Kitap ve sünnetin önüne geçirilmesi anlamındaki taklit olmadığı ileri sürülmüştür. Gerek Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb, gerekse tabileri içtihat, mezhep, taklit, ittiba, ihtilaf hususundaki düşüncelerini Hanbeli mezhebi, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbnü'l-Kayyim'in (ö. 751/1350) kullandığı delillere dayandırarak temellendirmişlerdir. Bizim bu makaledeki amacımız ise Vehhâbî düşüncesini oluşturan ilk kaynaklarda içtihat, taklit, mezhep, ihtilaf gibi mevzulara nasıl yaklaşıldığını tespit etmektir. İlk dönem Vehhâbî kaynaklarında ıstılahî anlamda fıkhî tanımlamalar bulmak mümkün değildir. Konular ya bir sorunun/fetvanın ya da bir eleştirinin cevabı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu sebepten dolayı yöntemimiz ilk dönem düşünürlerin görüşlerinden hareketle "İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İçtihadın Konumu ve Fıkhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası" ilgili bir sonuca ulaşmak şeklinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vehhâbî, İçtihat, Mezhep, İhtilaf, İttiba, Taklit, Taassup.

The Status of Ijtihād in the Early Period of Wahhābī Thought and the Meaning of Commitment to a Madhhab on Fiqh

Abstract: The founder of Wahhabism, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (d. 1206/1792), is on the side of those who advocate that ijtihād's gate is open. In his thought, the continuity of knowledge about the truth is based on the sustainability of ijtihād, and in every period, there have been mujtahids to interpret the naṣṣ in consistent with the issues. The later scholars have developed the thoughts related to ijtihād on this platform. Wahhābī thought does not describe

madhhab as a systematic integrated approach. According to them, the madhhab is the ḥukm that were made within the discretion of mujtahids on the basis of naṣṣ on the issues open and free to ijtihād. With this approach, they have tried to explain what refers to the word of "Our madhhab is the one of Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855)". It has been suggested that this acknowledgment does not mean taqlīd that the words of madhhab imāms are replaced with the Qur'ān and Sunna just as some other members of madhhab do so. Either Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb or his disciples have based their own opinions of such as ijtihād, madhhab, taqlīd, ittibā' and ikhtilāf upon the proofs that Ḥanbalī Madhhab, Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and Ibn Qayyim (d. 751/1350) used. Our aim in this study is to determine how the issues regarding such as ijtihād, taqlīd, madhhab, ikhtilāf, etc. were examined in the primary sources that formed Wahhābī thought. In the early period Wahhābī sources, it is not possible to find definitions of Islamic law in technical terms. Topics have been dealt with within the framework of the answer to a problem/fatwā or a criticism. For this reason, our method will be based on reaching a conclusion about "The Status of Ijtihād in the Early Period of Wahhābī Thought and The Meaning of Commitment to a Madhhab on Fiqh." in the light of the opinions of the first period thinkers.

Keywords: Wahhābī, Ijtihād, Madhhab, Ikhtilāf, Ittibā', Taqlīd, Ta'aṣṣub.

SUMMARY

The connection and similarity of the Wahhābī movement, which started in the Islamic world at a time close to the time when the reform ideas appeared, have been hesitantly welcomed for a few reasons. The fact that members of the Wahhābī movement are intolerant in terms of reform in people's beliefs, and they use the concept of *takfīr*, are chief among these reasons. Another reason is that Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (d. 1206/1792) does not accept any religious discipline and individual as an authority. The reactions and discourses developed by Wahhābī thinkers against the established practices of faith, *ijtihād*, *taqlīd* and denominationalism has brought many objections and criticism.

The founder of Wahhabism, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, is on the side of those who advocate that *ijtihād's* gate is open. In his thought, the continuity of knowledge about the truth is based on the sustainability of *ijtihād*, and in

every period, there have been *mujtahids* to interpret the *nass* in consistent with the issues. According to him, in a number of controversial cases where no right path has been declared in the naṣṣ, all the efforts of a believer should be focused on understanding the command of God and his messenger and act accordingly. Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhāb does not seek the condition of being a *mujtahid* to understand the Qur'ān and the sunna. He therefore opposed those who claimed that it is imperative for non-mujtahids to *taqlīd* a madhhab to understand the provisions of religion. According to him, everybody who has the ability to understand the Qur'ān and the sunna must make *ijtihād*. Blind allegiance to man-made law against the teachings of God and the Qur'ān is a type of shirk (to attribute a partner to God). *Fuqahā'* are human and not infallible. The *ʻulamā'* that followed also developed their thoughts about *ijtihād* and *taqlīd* on this ground.

The Wahhābīs say that they do not completely reject the *taqlīd* of the *ʻulamā'*, but what they do not accept is no one, except the absolute *mujtahid*, can perform *ijtihād*. Differentiating *ittibā*ʻ, which means accepting an opinion based on evidence, from *taqlīd* despite the evidence, the Wahhābī *ʻulamā'* have defined the criteria of issuing or accepting a fatwā as performing *ijtihād* and *ittibā*ʻ to those who have evidence of the Qur'ān and the sunna, or to the remarks of the scholars who are eligible for the Qur'ān and the sunna.

According to the Wahhābīs, neither *ijtihād* nor *taqlīd* on the issues of *ʻaqā'id* is permissible in religion. The individual must learn what God and His messenger commands and forbids in terms of *ʻaqā'id* and worshipping. Ibn ʻAbd al-Wahhāb accepts that *taqlīd* in *furū*ʻ *al-fiqh* is permissible in absolutely necessary situations such as not being able to reach sources from various views, and not having the time to evaluate these sources.

According to Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhāb, the notion that the dispute of *ʻulamā'* is a blessing is superstitious. According to him, the alliance and agreement of *ʻulamā'* is a deed, and their unity is a blessing. Despite this, the way to be followed in a matter of dispute is not in the madhhab views but the presentation of the matter in the Qur'ān and the sunna. Defining the field of dispute, Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhāb said that the predecessor and the successor disagreed in the matters of *furū*ʻ *al-fiqh* that were not declared in the *naṣṣ*; and in such affairs, the duty of the believer is to investigate what is the covenant of God and His messenger, and to show respect for the *ʻulamā'* even if it is mistaken. However,

according to him, showing respect to the '*ulamā*' is not saying ''they know better than us'' despite the presence of evidence in matters of dispute.

Wahhābī thought does not describe madhhab as a systematic integrated approach. According to them, the madhhab is the *ḥukm* that were made within the discretion of *mujtahids* on the basis of *naṣṣ* on the issues open and free to *ijtihād*. With this approach, they have tried to explain what refers to the word of "Our madhhab is the one of Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855)" It has been suggested that this acknowledgment does not mean *taqlīd* that the words of madhhab imāms are replaced with the Qur'ān and the sunna just as some other members of madhhab do so. Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb and his followers emphasize in many places the movement is not a fifth and a new madhhab, they are members of the Ḥanbalī madhhab and they do not direct anyone to any organization in the form of *fiqh*, kalām, or ṣūfī. However, they say that madhhabs are not religion, and even if a new madhhab is aimed, this is not a problem. Although an emphasis of being part of the Ḥanbalī madhhab is made without sectarian fanaticism, it is stated that it is imperative to take the views of other madhhabs where the evidence is strong. With the emphasis of being part of the Ḥanbalī madhhab, they support their discourse of not being a new madhhab. However, the general description of the Ḥanbalī madhhab has a stricter approach regarding the way of accepting and using mental and transitional evidence than the other madhhabs. Accordingly, the Wahhābīs are described by a stricter version of the description.

Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb used their methodology to arrive at judgments instead of taking the specific provisions of the madhhabs, and accepted the adoption of provisions and refused bigotry and the madhhabs are authorities almost equal to God. The Qur'ān, the sunna and *ijmā*' (consensus) were accepted as the primary authorities and the four madhhabs were not denied as long as they were not contrary to majority of Muslim community. The Wahhābīs, who follow Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on the matter of practicing according to a judgment of another madhhab in the presence of evidence, believe that changing a madhhab without any reason or for worldly reasons is not permissible in religion.

Although the Wahhābīs do not display a clear attitude on denying madhhabs, they have developed a supra-madhhabs approach with the thoughts of

direct access to the *ḥukms* and accepting the *ḥukm* of any madhhab as long as the *ḥukm* is in accordance with the evidence. As a matter of fact, one of the criticisms made in this respect is that they take the views from other madhhabs that suit them, and reject the others.

The Wahhābī ‘*ulamā’* of the first periods shaped their opinions on issues such as *ijtihād*, *taqlīd*, madhhab, *ittibā*‘, and *ikhtilāf*, based on the evidences used by the Ḥanbalī madhhab, Ibn Qayyim (d. 751/1350) and especially Ibn Taymiyya. For this reason, it is not possible to say that they have a thought system of their own. Taking this fact into consideration, it seems possible to collect the approach of the method of almost all Wahhābī thinkers in issues that are the subject of this article under three items. First, the necessity of those with strength and ability to perform *ijtihād* to understand religious provisions; second, solving issues of dispute based on the Qur’ān and the sunna; and third, the presence of evidence overruling any kind of madhhab view.

GİRİŞ

XVIII. yüzyılda İslâm topraklarının hemen her yerinde öze dönüş söylemiyle yeniden inşa düşüncesi yeşermeye başlamış; XIX. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1179/1765) içtihat düşüncesiyle Hindistan’da, İsmâil es-San‘ânî (ö. 1182/1768) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1248/1832) Yemen’de, Osman b. Fûdî (ö. 1233/1817) Batı Afrika’da, Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1276/1859) Kuzey Afrika’da ve Muhammed el-Mehdî (ö. 1303/1885) Sudan’da farklı yaklaşımlı ihya düşünceleriyle ortaya çıkmışlardır.[1] Bu ıslah düşüncelerinin ortaya çıktığı dönemlere yakın bir zamanda başlayan Vehhâbî hareketinin onlarla bağı ve benzerliği tereddütle karşılanmıştır. Bu tereddüdün birkaç sebebi vardır. Temelde diğer ıslah hareketleriyle aynı söylemlere sahip Vehhâbî hareketinin özellikle insanların inancının ıslahı konusunda Sünnî geleneğin kabullerini dışlayan bir tavırla daha katı, toleranssız olmaları ve

1 Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yay. 1981), 242-266; Eyyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdîd”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011): 27-50; Rifat Türkel, “Suûdî Arabistan Dışında Vehhâbilik Etkisi (19 ve 20. yüzyıl)”, *Selefilik* içinde (Konya: y.y., 2016), 115-136; Hakan Atalay, Islahat Hareketleri ve Selefilik (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 22-48; Özgür Kavak, Şah Veliyyullah Dihlevî’nin İctihad Anlayışı (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002), 2.

tekfir kavramını çok fazla kullanmaları bu sebeplerin başında gelmektedir. Bu tutumun en belirgin sonucu kabirlerin, türbelerin, kubbelerin kısacası Allah'tan başka tâzim edilen her şeyin tahrip edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu da günümüze kadar Vehhâbî hareketini tanımlayan en belirgin özellik olmuştur. Diğer bir sebep ise Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hiçbir dinî disiplini ve kişiyi otorite olarak kabul etmemesidir. Vehhâbî hareketinin inanca ilişkin yerleşik uygulamalara, içtihada, taklide, mezhep taassubuna karşı geliştirdiği tepki ve söylemler, birçok itirazı ve eleştiriyi beraberinde getirmiştir.

1. İÇTİHAT VE TAKLİT

1.1. İçtihat ve Taklidin Mânası ve Sahası

Kelime olarak "güç, takat, bütün gücünü kullanmak, çaba göstermek, ısrarlı olmak, zahmet çekmek" anlamlarına gelen içtihat, cehd kökünden türemiş olup "bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için bütün gücünü harcamak" demektir.[2] Âyetlerde içtihat kelimesi geçmeyip cehd, sözlük manası ile kullanılmıştır (el-Maide 5/53; el-En'am 6/109; et-Tevbe 9/79). Hadislerde ise "kâdıların ve yöneticilerin hükme varmak için olanca güçlerini kullanmaları, dinî hükmü anlamak ve tatbik etmek"[3] gibi manalarda kullanılmıştır. Fıkıh tarihi boyunca farklı şekillerde tarif edilen içtihat zamanla gelişerek değişmiş "nassın lafız ve mânasından hareketle, nass bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'i hüküm hakkında zanni bilgiye ulaşma çabasının genel adı" şeklindeki tanımla son halini almıştır.[4]

İlk dönem Vehhâbî kaynaklarında ıstılahî anlamda fıkhî tanımlamalar bulmak mümkün değildir. Konular ya bir sorunun/fetvanın ya da bir eleştirinin cevabı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu anlamda içtihadın da terim mânasıyla tarifi yapılmamıştır. Ancak Muhammed b. Abdülvehhâb, içtihadın hangi şartlarda kabul edileceğini ele alırken " فينبغي للمؤمن أن يجعل همه وقصده معرفة أمر الله ورسوله في مسائل الخلاف، والعمل بذلك" ifadesini kullanmaktadır ki; ifade içtihadın ilk tanımlarıyla benzerlik arzet-

---

2 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, Lisânü'l-'arab, c. 3 (Beyrut: Dârü Sâdır, t.s.), 133-135.

3 Buhârî, "İ'tisam", 13, 21; Müslim, "Akziyye", 1716; Ebû Davûd, "Akziyye", 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.

4 Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1996), 14-16; Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21 (Ankara: TDV Yay., 2000), 432.

mektedir. Tanımdaki "ihtilaflı meseleler"in kapsamı, içtihadın kabul edilip edilmemesinde kilit rolü oynamaktadır. İbn Abdülvehhâb'a göre naslarda doğruluğu beyan edilmemiş bir takım ihtilaflı meselelerde bir müminin bütün gayretini Allah ve Resûlü'nün emrini öğrenmeye sarfetmesi ve onunla amel etmesi gerekir. Ona göre, ulemânın bu tür meselelerde hata etmesi mümkündür. Böyle bir hata durumunda onlara saygı gösterilmeli, ancak Allah'ın hüküm verme yetkisine ortak edilmemelidir. Yani 'Allah ve Resûlü şöyle buyurdu' ifadesinin karşısında 'âlimlerimiz bizden daha iyi bilir' demek kabul edilemezdir. Bu sebepten kul için en önemli ve kendisi için en faydalı şey dinin kaidelerini ayrıntısıyla öğrenmesidir.[5] Muhammed b. Abdülvehhâb Kur'an ve sünneti anlamak için müçtehit olmak gerektiğini o yüzden müçtehit olmayanların dinin hükümlerini anlamak için bir mezhebi taklit etmesinin şart olduğunu iddia edenlere karşı çıkmıştır. Ona göre müçtehit olmayanlar da Kur'an ve sünneti anlayabilir. [6]

İctihat kapısının açık olduğunu söyleyenlerin tarafında olan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bu düşüncesinin XVIII. asırda yenilikçi, reformcu, içtihadın canlandırılmasını amaçlayan birçok hareketin de esin kaynağı olduğu söylenir.[7] Ona göre her dönemde, o dönemin sorunlarına uygun şekilde nasları yorumlayacak müçtehitler bulunur[8] ve hakikatin bilgisinin devamı içtihadın devamlılığına

[5] *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye,* 4: 10. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî en-Necdî tarafından derlenen *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye* (Baskı yeri ve yayınevi yok, 1994-1999) Muhammed b. Abdülvehhâb ile Vehhâbîliğin teori ve pratiğini sistemleştiren oğulları, torunları ve talebelerinin görüşlerinin yer aldığı eserdir. Makalede *ed-Dürerü's-seniyye* şeklinde kullanılacaktır. Erişim 11.03.2017, http://ia801904.us.archive.org/31/items/WAQ41814/04_41817.pdf.

[6] *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 46, 48, 174, 227.

[7] Vehhâbî hareketinden esinlendiği söylenen bölgeler ve kişiler hakkında örnekler için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 114-117.

[8] Vehhâbîler'in içtihat ve müçtehit konusundaki düşünceleri birçok Hanbelî âlimi ile aynıdır: "Şiîler ve Zâhirîler gibi Hanbelîler de prensip olarak bu tür müçtehitlerin her çağda bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hanbelîler'e göre her türlü içtihat kapısı açıktır. Mademki imanların akıl ve idrakleri değişiktir, mademki herkes müçtehit olacak kudrete sahip değildir ve herkesin ilmî ve aklî seviyesi ayrı ayrıdır; o halde hiçbir kimse içtihat kapısını kapatamaz ve hiçbir kimse yalnız kendisinin içtihat için ehliyetli olduğunu iddia edemez. Hicri 7. (m. 13.) yüzyılda yaşayan Hanbelî bilgini İbn Hamdân (ö. 695/1295) şöyle der: ... Hadis ve fıkıh tedvin edilmiştir. İçtihatla ilgili âyetler, hadisler, fıkıh usulü ve Arapça gibi ilimler üzerinde sayısız eser yazılmıştır. Fakat himmetler kısalmış, rağbetler sönmüş, ciddiyetle çalışma aşkı yok olmuş; taklitlerle yetinme, yorucu çalışmalardan kaçınma, sıkıntıdan uzak durarak vaziyete göre ayak uydurma, az emekle ga-

bağlıdır. Hakikati beyan edilmemiş konularda içtihadı öneren Muhammed b. Abdülvehhâb, hükümleri açıkça belli olan konularda ise içtihat edilmesine karşı çıkmıştır.[9] Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbilerine göre Allah, kullarına kendisine ibadet ve taati, Resûlü'ne de taati farz kılmıştır. Resûlullah'tan başkasının her emrine uymak, yasağından kaçınmak zorunlu değildir. Şeriatın temel iki esası Kur'an ve sünnettir ve bu iki esası anlamak için müçtehit olmaya gerek yoktur.[10] İhtilâf durumunda bu ikisinin hakemliğine başvurulur. Ehl-i sünnet'in yolu budur. Fürûda ise bazı meselelerde Hanbelî mezhebinin görüşlerinin alınması mutlak taklit sebebiyle değil müreccah nasların kullanılması dolayısıyladır.[11]

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre Allah'a ve Kur'an öğretilerine karşı insan yapımı hukuka körü körüne bağlılık şirkin bir benzeridir. Fakihler insandırlar ve yanılmaz değildirler. Ona göre hakikatin bilgisi taklitle değil sürekli sorgulamakla sağlanabilir. Hakikatin bilgisini öğrenmek için araştırmak ilimlerin en şereflisidir. Çok sormaktan dolayı ilim talebesi utanmamalıdır. İnsan, ilmî şüphelerden ancak böyle kurtulabilir.[12]

Muhammed b. Abdülvehhâb, Şîîler'in imamlarına atfettikleri gizli bilgi, doğuştan gelen hak şeklindeki bir içtihat düşüncesini kabul etmez.[13] Aynı şekilde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın talebelerinden Hammad b. Nâsır (ö.1224/1809) da bazı âlimlere gösterilen aşırı ihtirama ve görüşlerinin aşılmaz olduğu düşüncesi-

---

yeye ulaşma arzusu egemen olmuştur. Halbuki içtihatta bulunmak bir farz-ı kifâyedir. Bilginlerimiz bunu, ne yazık ki ihmal etmişler ve yerine getirmek için gayret göstermemişlerdir" bk. Abdülkadir Şener, "İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy. 1 (1981): 381.

9 Muhammed b. Abdülvehhâb, *Müellefâtü'ş-şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* (Riyad, 1978), 4: 33, erişim: 30.08.17, https://archive.org/stream/0250042/07_50047#page/n37/mode/2up. Vehhâbiliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserleri Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin oluşturduğu bir heyet tarafından *Müellefâtü'ş-şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* ismiyle bir araya getirilmiştir. Heyet üyeleri kendilerine tevdi edilen kısımlarla ilgili farklı nüshaları karşılaştırmış, eserlerde kullanılan âyet numaralarını göstermiş ve hadislerin tahricini yapmış, eserleri akait, fıkıh, siyer gibi konulara göre tasnif etmişlerdir. Makalede *Müellefât* kısaltmasıyla atıfta bulunulacaktır.

10 *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 40, 46, 48, 227.

11 Muhammed bin Sâlih el-Useymîn, *Muḥammed b. Abdilvehhâb ḥayâtühû ve fikrühû* (Riyad: Dârü'l-ulûm, 1992/1412), 146-147.

12 İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 4: 61.

13 İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 4: 18-19.

ne karşı çıkar. Çünkü ona göre sonraki döneme ait âlimlerin görüşlerinde de kullanılabilir olanlar vardır. İmamların, "daha kuvvetli delil bulunduğu zaman, kendi görüşlerinin terkedilmesi ve onun alınması" tavsiyesini, Hammad b. Nâsır, taklidin reddine delil olarak kullanır.[14]

Yakın dönem Vehhâbî ulemâsından Muhammed bin Salih el-Useymîn'in (ö. 1421/2001) ifadesine göre muhaliflerin iddia ettiği gibi Vehhâbîler ulemânın taklit edilmesini külliyen reddedip içtihadı kendileri için hak görmemektedirler. Vehhâbîler'in kabul etmedikleri şey içtihadın sadece mutlak müçtehitlerin hakkı olarak görülmesi, daha sonra gelen âlimlerin ise aslî kaynaklardan hüküm istinbatına ehil olmadıkları iddiasıdır. Bu düşüncelerin aksine Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendisi için içtihat hakkını iddia etmediğini, taklidi tamamen reddetmediğini ve Hanbelî mezhebine tâbi olduğunu söylediğini aktarır.[15]

Vehhâbîler'in içtihat ve taklit karşısındaki tutumunu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah (ö. 1242/1826) detaylı olarak ele almıştır:

"Biz fürûda Ahmed b. Hanbel mezhebi üzereyiz, Zeydiyye, Râfıziyye ve İmâmiyye gibi fâsit mezhepler dışında dört mezhep imamının taklit edilmesini reddetmeyiz. Biz mutlak içtihat mertebesini hak ettiğimizi iddia etmiyoruz. Ancak bazı meselelerde Kitap ve sünnette nesh ve tahsis edilmemiş, daha kuvvetli bir nasla tearuz etmeyen ve dört mezhep imamından birinin kabul ettiği açık bir nas görürsek Hanbelî mezhebini bırakır onunla amel ederiz. Bazı konularda ise içtihada mâni yoktur. Zira kimi zaman dört mezhep tâbileri taklidi gerektiren bazı konularda mezheplerine muhalefette bulunmuşlardır."[16] "Bize göre İbnü'l-Kayyim ve hocası Ehl-i sünnet içerisindeki imamlardandır ve ancak biz her meselede onları taklit etmeyiz. Çünkü Hz. Peygamber dışında herkesin sözü alınabilir veya terkedilebilir."[17]

Abdullah'a göre taklidin her çeşidi değil, Allah'ın kitabından ve Resûlü'nün sünnetinden yüz çevirerek hüccet sabit olduktan sonra görüşünde ısrar eden, ehil olmayanın görüşünü uygulayanın taklidi yerilmiştir. Bu tür taklit selef ve dört

---

14 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 27-30.

15 Useymîn, *Muḥammed b. Abdilvehhâb ḥayâtühû ve fikrühû*, 149.

16 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 15; Useymîn, *Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikrühû*, 150.

17 Manna' el-Kattan, "İ'timadü da'veti'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb 'ale'l-kitab ve's-sünne", *Buhûs̱ü usbû'i'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb* içinde (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1983/14039), 1: 276; *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 24.

imam tarafından da zemmedilmiş, ancak Allah'ın indirdiklerine ittibâ anlamındaki taklit övülmüştür.[18]

İbn Muhammed kendilerinin de Ahmed b. Hanbel'in mukallitleri oldukları iddialarına karşı hükmün kabul edilmesindeki temel ölçünün delilin varlığı olduğunu hatırlatarak cevap vermiştir. Ona göre hüccetle birlikte bir hükmün kabul edilmesi değil, Kitap ve sünnetten hüccet sabit olduktan sonra dört mezhep imamının tâbilerinden bazılarının yaptığı gibi mezheplerinin görüşlerini meselelerde asıl kabul etmek, Kitap ve sünnetten ihticac etmekten çekinmek ve içtihat kapısını o iki aslın üzerine kapatmak taklittir.[19] İbn Muhammed hiçbir reyin, Allah'ın kitabı ve Resûlü'nün sünnetine takdim edilemeyeceğini, amellerin naslara göre şekillenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca ulemânın, sahih ve mânası açık, muarızı ve nâsihi olmayan nasları açıkladıkları gibi üzerinde icmâ edilen, içtihadın geçerli olmadığı meseleleri de açıkladıklarını, içtihadın ve taklidin sahası belirlediklerini söyleyerek iddiaları reddetmiştir.[20]

Benzer şekilde taklit hakkındaki fikirlerini söyleyen İbn Nâsır, dört mezhep imamı, İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim, Merdâvî (ö. 885/1480) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi farklı mezheplere mensup, farklı yaklaşımlara sahip âlimlerin görüşlerini zikrederek bunlardan bir sonuca ulaşmaktadır. İbn Nâsır'a göre "Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet" (el-Maide 5/48), "Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlü'ne arz edin." (en-Nisâ 4/59) gibi âyetlerde neye göre hüküm verileceği açıktır, Allah Teâla âyetlerinde taklide göre hüküm verin diye buyurmamıştır. Ancak zaruret ve ihtiyaç halinde âlimin bulunmadığı durumda bir kişinin taklit etmesi câizdir. Bu tür mukallidin taklidinde üç durum vardır: Birincisi, hüccet sabit olduktan sonra taklide devam etmek ki; bu ittifakla zemmedilmiştir. İkincisi, istitâati olduğu halde taklit etmektir ki bu da zemmedilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ "O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakınınız" (et-Tegābün 64/16) âyeti ve Hz. Peygamber de

---

18 Muhammed b. Abdullah da İbnü'l-Kayyim'den taklidin üç çeşidini aktarmaktadır: Birincisi, Allah'ın indirdiklerinden yüz çevirmek, atalarının yolundan vazgeçmemektir. İkincisi, taklit ettiğini bilmeyenin taklidi, üçüncüsü ise görüşüne muhalif hüccet sabit olduktan sonra görüşünde ısrarla devam edenin taklididir (bk. *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 21-24).

19 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 17-21.

20 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 17-21.

"Ben size bir şey emrettiğimde, kabiliyetiniz ölçüsünde yerine getiriniz"[21] hadisiyle insanların kabiliyetlerini kullanmalarını emretmiştir. İbn Nâsır'a göre kulun görevi Allah'ın emir ve nehiylerini öğrenmeye çalışması ve bunlardan sakınmasıdır. Allah kula taşıyamayacağı yük yüklemeyeceğini söylemiştir (el-Bakara 2/286), dolayısıyla, insan istitâati ölçüsünde gayret eder yine buna rağmen anlamadığı yerler olursa mâzur görülür. Üçüncüsü ise izin verilen taklittir ve ikiye ayrılır. Biri fıkhı, hadisi, mezhep görüşlerini bilmeyen âvamın taklidi, diğeri ise delilin bilgisi konusunda acze düşen âlimin taklididir ve caizdir.[22]

Vehhâbîler'e göre usûlde yani akaid sahasında içtihat caiz olmadığı gibi taklit de câiz değildir. Kişinin akaid ve ibadetler konusunda Allah ve Resûlü'nün neyi emrettiğini, neyi yasakladığını öğrenmesi gerekir.[23] İbn Abdülvehhâb fürûda taklidi ise birçok görüşten, kaynaklara ulaşma ve onları değerlendirmeye vakit bulamama gibi zaruri durumlarda câiz olduğunu kabul etmiştir.[24]

Netice olarak Vehhâbî ulemâsının sıkça tekrar ettiği delile müracaat etmek; mezhep görüşlerine muhalif delil olmadığı zaman bile delil aramak, araştırmak, aykırı bir hüküm vermek için uğraşmak anlamında değildir. Böyle bir durumda mezhep âlimlerinin görüşleri, sahâbe ve tâbiûna yakınlıkları sebebiyle kendi görüşlerine tercih edilmiş, ancak bunların şer'î bir zorunluluk taşıdıkları hususu kabul edilmemiştir.[25]

1.2. Âvam, Mukallit, Müçtehit, Müftî ve Kâdının İçtihat ve Taklit Karşısındaki Durumu

Dinin kaidelerini ayrıntısıyla öğrenmek için gayret sarfetmenin diğer bir ifade ile naslarda beyan edilmemiş ancak hakkında ihtilaf bulunan meselelerde Allah ve Resûlü'nün hükmünün ne olduğunu anlamak için içtihat etmenin herkes için imkânı veya imkânsızlığı hususu kendi aralarında da anlaşılmamış müntesipler tarafından âvamın nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda sorular sorulmuştur.

---

21 Buhârî, İ'tisâm 2; Müslim, Hac 412.

22 Hammad b. Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâili'n-Necdiyye* içinde, tashih ve talik: Muhammed Reşîd Rızâ (Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1344), 2-3: 5-6, erişim 11.03.2017, http://ia801207.us.archive.org/23/items/WAQ12657/mrmn2-3.pdf.

23 *ed-Dürerü's-seniyye*, 4: 27.

24 *ed-Dürerü's-seniyye*, 4: 14-15; 1: 27

25 *ed-Dürerü's-seniyye*, 4: 14.

Hammad b. Nâsır fıkıh, hadis ve mezhep görüşleri hakkında bilgi sahibi olmayan âvamın bir âlimi taklit etmesinde ihtilâf olmadığını söyler. Fetva alması gerekirse âlim ve âdil hatta içtihat ehli birini araştırması gerekir. İbn Nâsır'a göre âvamın sahâbî, tâbiîn ve sonraki dönemlerde ulemâya soru sormak ve şer'î hükümlerde onlara tâbi olmaktan menedilmemesi, müçtehit ulemâya tâbi olmalarının da câiz olduğunu gösterir. Ancak halktan olan birinin, iki müçtehidin bir konuda birbirine zıt görüşünün bulunması durumunda, ruhsatla amel etmesi doğru değildir. İki görüşten kendisine doğru geleni tercih etmeli ve onunla amel etmelidir.[26] Mesela iki müçtehit kıblenin yönü hakkında ihtilâf ederse, âvam kendisine doğru gelenle amel etmelidir. Bununla birlikte bazı ilimleri tahsil etmiş, mezheplerden birinde tafakkuh etmiş, Hanbelî mezhebinden *el-İḳnâ'*[27] ve *el-Müntehâ*[28], Şâfiî mezhebinde *el-Minhâc*[29], Mâlikî mezhebinden *Muḫtaṣaru Ḫalîl*[30], Hanefî mezhebinden *el-Kenz*[31] gibi eserleri okumuş kimsenin delil bilgisinin ve ulemânın görüşlerinden birini tercih etme kabiliyetinin olmayışı ve "Bilmediklerinizi bilenlere danışınız", (en-Nahl 16/43) "Bilmediklerinizi niçin sormuyorsunuz, sormakta şifa vardır"[32] gibi naslar sebebiyle taklit etmesi câiz olur.[33]

---

26 İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2: 7; ruhsatla amel konusundaki görüşler için bk. Vehbe Zuhaylî, "Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar", çev. M. Nurullah Aktaş, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7 (Nisan 2006): 397-432, erişim 11.03.2017 http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D02533/2006_7/2006_7_AKTASMN.pdf.

27 Eser Haccâvî'ye (ö. 968/1560) aittir.

28 İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'ye (ö.972/1564) ait eserdir.

29 Eser Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ine Râfiî'nin yazdığı *el-Muḥarrer* adlı muhtasarın Nevevî tarafından yapılmış ihtisarıdır. bk. Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yay., 2010), 242.

30 Mâlikî literatüründe üzerinde en çok çalışma yapılan, veciz önermelerden oluşan eser Halîl b. İshak el-Cündî tarafından kaleme alınmıştır (bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 531.

31 *Kenzü'd-deḳāiḳ*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö: 710/1310) tarafından kaleme alınan ve "Mütûnü erbaa" olarak bilinen müteahhirîn devri Hanefî eserlerinden biridir. bk. Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16 (Ankara: TDV Yay., 1997), 22.

32 Hadisin tamamı şöyledir: "Resûlullah zamanında bir adam yaralanmış, sonra da ihtilâm olmuştu. Kendisine yıkanması emredildi. Adam yıkandı ve öldü. Onun haberi Resûlullah'a ulaşmıştı. (Öfke ile) şunları söyledi: "Onu öldürmüşler, Allah da onların canını alsın! Madem bilmiyorlardı, niye sormadılar? Bilgisizliğin şifası sualdir. Ona, teyemmüm yeterliydi. Yarasına bir bez sarılmalı ve üzerinden meshedilmeli, sonra da bedeninin geri kalan kısmı yıkanmalıydı!" Ebû Dâvûd, "Tahâret", 340; İbn Mâce, "Tahâret", 93.

İbn Nâsır, mukallidin başkasını taklit etmesi ve fetva nakletmesi için gerekli şartlar üzerinde durmuştur. Ona göre kim olduğu bilinmeyen birinin fetvası sahih olmaz. Âvama tercih edilmeyen (mefdul) bir müçtehidi taklit etmesinin câiz olduğunu ifade eden İbn Nâsır diğer ulemânın da görüşlerini aktarır. Eşit özelliklere sahip iki müçtehitten herhangi biri taklit edilebilir. Bu özelliklere ek olarak bazı âlimlerin ve Vehhâbîler'in bir kısmının görüşüne göre "mukallit, daha bilgili ve dindar âlimi taklit etmelidir" denmektedir.[34]

Vehhâbî ulemâsından Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğulları İbrâhim (ö. 1251/1835), Abdullah, Ali (ö. 1245/1830) ile Hammad b. Nâsır'a göre mükellef olan kişi Kitap ve sünnetten delillere müracaat etmeye ehliyetli ise ulemânın ittifakıyla buna mecburdur ancak istitâatle birlikte istidlâle yeterli vakit bulamazsa taklitle fetva vermesi câiz olur. Şayet kişinin âvam gibi delillere müracaata ehliyeti yoksa onun taklit etmesi zaruridir. Abdullah'a göre insanları mutlak olarak birbirlerinden rivayetten ve müçtehit olmadan fetva vermekten menetmek yanlıştır. Allah Teâlâ ilim sahiplerine sormayı emretmiştir. Velev ki müçtehidin ve ilmin az olduğu zamanlarda taklit ve taklitle fetva vermek vâciptir. Abdullah b. Muhammed, kâdının, müftînin, kendisi veya başkası için taklitle fetva vermesi konusunda İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini aktarmakta ve aynı ifadeleri kullanmaktadır.[35]

İbn Nâsır, ilme yeni başlayanların her meselede delili bilmesini de kabiliyete göre değerlendirmiştir. İlim talebesinin bir mezhebe müntesip olup imamının görüşüne muhalif, nâsihi ve muarızı olmayan bir delil görmesi durumunda onunla amel etmesi ona vâcip olur, bu durum onu taklit ettiği mezhepten de çıkarmaz. Ona göre kâdı ve müftî için durum böyle değildir, onlarda istidlâl ve râcih olanı anlama kabiliyeti olduğundan ulemânın ihtilâflarını ve delillerini işittiklerinde, hangi görüşün râcih olduğunu bilmeleri gerekir. İbn Teymiyye'nin

---

33 İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2-3: 7; *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 26-34.

34 İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2-3: 5-8. İbn Nâsır mefdul (tercih edilmeyen) müçtehidin taklidinin câiz olduğunu "arkadaşlarımızın ekserine göre" kaydıyla aktarır. Onlardan dediği Kâdı, Ebü'l-Hattâb, İbn Kudâme'yi (Sâhibü'r-Ravża) saymaktadır. Bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler'in çoğunluğunun görüşünü de aktarmaktadır. Onlara göre şayet kişi taklit ettiği müçtehidin daha üstün (fâzıl) veya diğerlerine müsavi olduğuna inanıyorsa taklidi câizdir, ancak tercih edilmeyen (mefdul) olduğuna inandığı halde taklit ediyorsa bu câiz olmaz. Çünkü râcihten mecruha dönmek kaide dışıdır.

35 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 21-24.

ilim tâlibi birinin ulemânın kabul görmüş eserlerini inceleyebileceğini, oralardan ihtilâflı meseleleri, râcihi mecruhu, delilleri bulabileceği düşüncesini aktaran Hammad b. Nâsır'a göre insanlar delillerin araştırılmasının çok zor bir iş olduğu, sadece mutlak müçtehitlerin bunu yapabileceği, mezhep imamının görüşünden çıkıp delile göre amel etmenin mezhebi taklit etmekten çıkaracağı ve kendilerini mutlak müçtehit kapsamına alacağı zannını taşımaktadırlar. Bu zan zamanla insanların kendilerine taklidi vâcip görmesine, mezhep imamının müntesiplerinin nezdinde nebî gibi addedilmesine, onların, mezhebin ruhsat ve azîmetleriyle amel edip, delil bile olsa mezhep imamına muhalefet etmeyi câiz görmemelerine sebep olmaktadır. Mutlak müçtehidi "şer'î delillerden şer'î hükümleri taklit ve takyid olmadan idrak edebilen" şeklinde tarif eden Hammad b. Nâsır, mezhepte müçtehidin içtihadının ise taklitle karışık olduğunu, bu ikisi arasındaki farkı bilmeyen mukallidin Ahmed b. Hanbel'den rivayet edildiği üzere ilim ehline danışması gerektiğini söyler.[36]

Hammâd b. Nâsır zaruret durumunda atanan mukallit bir kâdının, öncelikle dört imamın ittifak ettiği, ihtilâf etmişlerse ekserisinin görüşüne göre hüküm vermesi gerektiğini, çoğunluğun görüşü dururken tek kalan görüşle amel etmesinin kerih görüldüğünü aktarır. Ancak müçtehidin atanma imkânının olmadığı durumlarda kazânın tıkanmaması için mukallit birinin atanmasının câiz olduğunu söyler. İbn Nâsır, müteahhirînin "Dört mezhebi taklit etmek üzerine icmâ oluşmuştur" ifadesini de açıklamaktadır. Ona göre bu ifade kâdıların müçtehit olma şartlarıyla ilgilidir. Yani mezheplerin sistematik düşüncelerinin ve metodlarının hem ilmî çevrede hem toplumda kabul görmesi ve yerleşmesinden önce müçtehit olmayanın kâdı olması kabul edilmemiştir, ancak mezheplerin o şekilde istikrarından sonra mukallit de kâdılığa atanmış ve hükümleri geçerli kabul edilmiştir.[37]

Vehhâbîler'in içtihada İbn Teymiyye'den daha ihtiyatlı yaklaştıkları söylense de[38] İbn Teymiyye ile Vehhâbî ulemâsı arasında "delile arz"a dayanan ortak bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre kâdı veya müftî, müçtehit olmasa bile

36 İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2-3: 10, 22-26.

37 İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't- taḳlîd", 2-3: 17-18.

38 M. J. Crawford, "Wahhâbî Ulama and the Law", *1745-1932* (M.Ph., University of Oxford, 1980), 80.

kabiliyeti ölçüsünde delil araştırması yapmalı kendisine hangi delil güçlü gelirse ona göre hüküm vermelidir.[39]

1. 3. İçtihat ve Taklit Hakkında İki Risâle

Vehhâbî fıkıh literatüründe içtihat ve taklit hakkındaki temel yaklaşımların ortaya çıktığı iki önemli risâle mevcuttur. Diğer konulara geçmeden evvel bu iki risalenin tanıtılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Risâlelerden birincisi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin eseri *İ'lâmü'l-muvaḳḳı'în*'inin içtihat ve ihtilâf ile ilgili bölümlerini ihtisar ettiği "Mebḥas̱ü'l-ictihâd ve'l-ḫilâf"[40] isimli risâledir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın risâlesi sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı, bunun delilleri, sahâbîye ittibâa işaret eden âyet ve hadislerin ne anlama geldiği gibi konular çerçevesinde şekillenmektedir. Sahâbî arasındaki görüş ayrılığı, içtihadî meselelerde ittibâ, ihtilâf ve taklit konuları da bu çerçevede ele alınmıştır.

İkinci risâle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın talebesi ve başlıca Vehhâbî âlimlerinden olup kendisinden sonra Hicaz bölgesinde ihyacı ulemâ arasında sayılan Hammad b. Nâsır'ın "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd"[41] adlı eseridir. Risâle içtihat ve taklit konuları haricinde Vehhâbîliğin metodoloji ile ilgili kabulleri ve kullandıkları kaynaklar hakkında fikir vermesi açısından da önemlidir. Hammad b. Nâsır kendi içtihat ve taklit yaklaşımını desteklemek için dört mezhepten birçok müellif ve esere atıfta bulunmaktadır. Atıflar bazen sadece müellif veya esere bazen de müellif ve esere birlikte yapılmıştır. Hareketin müntesiplerinin ilmî anlamda beslendikleri zemini görmek açısından önem arz ettiğinden bir kısmını burada zikretmek faydalı olacaktır. Müellifler: İbn Hazm (ö. 456/1064), Merdâvî (ö. 885/1480), İbnü'l-Kayyim, İbn Battâ (ö. 387/997), İbn Salâh (ö. 643/1245), İbn Aḳīl (ö. 513/1119), İbn Süreyc (ö. 306/918), Hırakī (ö. 334/946), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Haccâvî (ö. 968/1560),. Eserler: *el-İfṣâḥ*, *el-Muğnî*, *el-İnṣâf*, *er-Ri'âye*, *el-İḳnâ'*, *el-Müntehâ*, *el-Muḳni'*, *el-Minhâc*, *Muḫtaṣaru Ḫalîl*, *el-Kenz*, *Şerḥu'l-Kebîr, et-Taḥrîr*. Müellif ve eserleri: İbn Teymiyye *el-İḫtiyârât-Ref'u'l-melâm 'ani'l-eimmeti'i-a'lâm- Müsvedde*, Nevevî (ö. 676/1277) *er-Ravża*, Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö.

[39] Frank Edward Vogel, "İslamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia" (Ph.D., Harvard University 1993), 170.
[40] İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 3: 3-39.
[41] İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2: 2-30.

620/1223) *er-Ravża*, İbn Abdülber (ö. 463/1071) *et-Temhîd*, Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066) *et-Ta'lîḳ*, İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) *et-Tuḥfe*.[42]

Hammad b. Nâsır'ın Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd risâlesi ilme yeni başlayanların her meselede hükmün delilini, sıhhatini, tarikini bilmesinin gerekip gerekmediği, hadislerde muharricin hasen, sahih diye tahriç ettiğini taklit etmenin, fıkhî meseleleri delilleri araştırmadan kabul etmenin câiz olup olmadığı, âvamın durumu ve zaruret durumunda ulemânın taklide cevaz vermesi gibi hususlarda sorulan sorulara cevaben yazılmıştır. Bu soruların etrafında birçok konu ele alınmıştır. İçtihat, müçtehit, taklit, ittibâ, kazâ, fetva, müftî, mezhep, taassup bu konulardan bazılarıdır.[43]

1.4. İhtilaf

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre ümmetin âlimlerinin ihtilâfının rahmet olduğu düşüncesi bâtıldır. Ona göre âlimlerin ittifakı hüccet, birliği rahmettir. Allah Teâlâ'nın "Fakat rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilâfa devam edeceklerdir!" (Hûd 11/119) âyetinde buyurduğu gibi ayrılık, ceza kabilindendir. Ona göre bazı tâbilerden aktarılan, "ashabın ihtilâfı insanlara rahmettir, ihtilâf olmasaydı ruhsat olmazdı" rivayetinin maksadı başkadır. Ashap ve ondan sonra gelenlerin içtihadî alana dâhil olmayan konularda ihtilâf edip hataya düşenleri kim olursa olsun velev ki en âlim ve takvâlı olsun kabul etmediklerini

---

42 Hammad b. Nâsır her isim ve eserin tam künyesini vermemiştir. Biz de vefat tarihlerini doğru verebilmek için kimliğinden emin olduğumuz isimleri kaydettik.

43 *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia* adlı araştırmasında Frank Vogel, Hammad b. Nâsır'ın risâlesiyle aynı çağda yaşamış Hanefî âlim İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) "'Uḳûdü Resmi'l-müftî" adlı risâlesini karşılaştırmalı olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirme zaman ve mekân olarak birbirine yakın iki düşünürün içtihat ve taklit çerçevesinde gelişen konulara ne denli farklı yaklaştıklarını görmemizi sağlamaktadır. İbn Âbidîn'in yaklaşımına göre hukuk meseleleri sabit ve öngörülebilirdir. Bir hüküm bir mezhebe mensup herkes tarafından kabul edilmeli ve uygulanmalı, meselelerin çözümü Hanefî mezhebi içerisinde bulunmalıdır. Bireysel görüşler, mezhebe uygunluk ölçüsünde kabul edilebilirdir. Hammad b. Nâsır'a göre ise hâkim ve kâdılar dahil delilin bulunduğu durumlarda ona göre hüküm vermek, her mesele üzerinde düşünmek ve taklitten kaçınmak gerekir. İbn Âbidîn görüşlerini mezhep bağlılığı ve taklit etrafında şekillendirirken, Hammad b. Nâsır içtihat ve ittibâ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Taklit karşıtlığı ve içtihat iddiası, bölgeler arasında değişen mezhep savunmacılığının şiddeti ölçüsünde gerçekleşmiştir. Bu, XVIII. yüzyıl içtihat ve yenileşme hareketlerinin nasıl bir etki-tepki içerisinde olduğunun bir göstergesidir. Karşılaştırma için bk. Vogel, "Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia", 158-171.

söyleyen[44] Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre nizâ edilen bir meselede izlenecek yol, meselenin ilk etapta mezhep görüşlerine değil, ilim ehlinin en büyük usûlü ve kaidesi olan Kur'an ve hadise arzıdır. "Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde... onu Allah ve Resûlü'ne arzediniz!" (en-Nisâ 4/59) âyeti ihtilâf durumunda nasıl hareket edileceğini anlatır. Buradaki Allah'a arz Kitab'a, Peygamber'e arz ise sünnete ve onun hayatına müracaat etmek anlamında olduğu konusunda müfessirler ittifak etmişlerdir.[45]

İbn Abdülvehhâb "Ahmed b. Hanbel'in kavli ile arkadaşlarının kavli ihtilâf etse biz Ahmed b. Hanbel'in veya arkadaşlarının veya bunlardan râcih olanın görüşüne değil Kur'an ve hadise başvururuz, şayet bu yolla mesele çözülürse ona, çözülmezse ilmi ve dinine güvenilir olanın görüşüne tâbi oluruz" demektedir.[46] Vehhâbiliği çok boyutlu bir şekilde ele alan Frank Vogel bu yaklaşımdan hareketle kayda değer bir değerlendirme yapmaktadır. O, içtihadı öneren ve sürekli taklidin tehlikelerinden bahseden Vehhâbî düşünürlerinin taklide karşı çıkmalarına rağmen ilk dönemlerden itibaren ihtilâflı konularda izlenecek metot konusunda "Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları ihtilâf ederse" şeklinde mezhep içi değerlendirmede bulunduklarını, diğer imamlarla mukayese yapılmadığını söylemektedir.[47]

İhtilafın sahasını belirleyen Muhammed b. Abdülvehhâb selef ve halefin nassın beyan etmediği fürû konularında ihtilâf ettiğini; bu tür meselelerde mümine düşen görevin Allah ve Resûlü'nün kastının ne olduğunu araştırmak, hata etse bile ulemâya saygı göstermek olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre ulemâya saygı göstermek ihtilâflı meselelerde delile rağmen, "Onlar bizden daha iyi bilirler" demek şeklinde değildir.[48]

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Abdüllatîf b. Abdurrahman (ö. 1293/1876) ihtilâfın rahmet olarak kabul edilmesinin ayrılık taraftarları arasında yaygın olduğunu söyler. Birliği öven ve ayrılığı yeren âyet ve hadisleri delil olarak gösteren Abdüllatîf b. Abdurrahman'a göre delilllerin/nasların ihtilâfı mutlak

---

44 İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 4: 10-12, 33.

45 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4:10,13, 81. İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u'l-fetâvâ*'sında benzer ifadeler yer alır. (bk. 20: 15-19).

46 İbn Abdülvehhâb, *Müellefât*, 4: 10.

47 Vogel, "Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia", 199.

48 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 11-12.

olarak zemmetmesine rağmen, ihtilâf edenler hüsrandadır ve Resûl'ün yolundan ayrılmışlardır. Abdüllatîf b. Abdurrahman'ın konuyla ilgili açıklamalarında Vehhâbî ulemâsının metodunu da görmek mümkündür. O önce iddiasını söylemiş sonra ittifak ve ihtilâfla ilgili âyet ve hadisleri zikretmiş, sahâbî uygulamalarından örnekler vermiştir.[49]

2. FIKHÎ BİR MEZHEBE BAĞLILIĞIN MANASI

2.1. İttibâ ile Taklit Arasındaki Fark ve Hanbelîlik

Şer'î-amelî bir konuda delile dayanarak bir görüşü kabul etmek demek olan ittibâ ile delile dikkat etmeden şer'î-amelî bir konuda bir görüşü kabul etmek anlamındaki taklit arasındaki delile bakma ve bakmama farkına dayanan ve delilleri ikna edici bularak âlimlere tâbi olma fikri, mezheplerin teşekkül edip yerleşmesinden sonraki zaman dilimine kadar devam etmiş; IV/X. yüzyıldan sonra bu durum taklide dönüşmüştür.[50] Taklit ve ittibâı bu şekilde kapsam ve tanım itibariyle birbirinden ayıran Vehhâbî ulemâ, fetva verme ve fetvayı kabul etme kriterlerini içtihat etmek ve Kur'an ve sünnetten delili olana veya iki asla muvafık olan âlimlerin kavline ittibâ şeklinde belirlemiştir.[51]

"Dinin inanç esaslarını veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi"[52] şeklinde tanımlanan mezhebi, bu şekilde sistematik bir bütün olarak değil içtihadî meselelerde müçtehitler nezdinde delile dayanan müreccah hüküm şeklinde tarif eden Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah, Vehhâbîler'in "Mezhebimiz Ahmed b. Hanbel'in mezhebidir" sözünün diğer mezhep mensuplarının yaptığı gibi mezhep imamlarının sözlerinin Kitap ve sünnetin önüne geçirilmesi anlamındaki taklit olmadığını ileri sürmüştür. Abdullah b. Muhammed, taklit ve mezheple ilgili eleştirilerin tamamına "De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir!" (Âl-i İmrân 3/31) âyeti ve "Kim bizim bu (risâlet) işimizde olmayan bir şey ihdas ederse (sonradan ortaya koyarsa) o

[49] *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 73-77.

[50] Şener, "İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi, 378.

[51] *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 12, 18-21.

[52] İlyas Üzüm, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 1997), 526.

reddolunur"[53] hadisiyle cevap vermek suretiyle her ikisinin de sonradan ihdas edilenler arasında olduğunu ima etmiştir.[54]

İbn Muhammed, "Ahmed b. Hanbel de fiillerini ve sözlerini Allah Resûlü'nün söz ve fiillerine göre şekillendirmiş, kim derse desin Allah Resûlü'nün söz ve fiillerine uyarsa kabul etmiş, uymazsa reddetmiştir", demekte; kendilerinin de körü körüne Ahmed b. Hanbel'i taklit etmediklerini, ihtilâfın imkânsız olduğu meselelerde ona ittibâ ettiklerini yoksa Kitap ve sünnete, icmâa muhalif bir reyi/görüşü taklit etmekten Allah'a sığındıklarını, asıl zemmedilmesi gerekenin Allah'ın kitabından peygamberinin sünnetinden yüz çevirenin, delil sabit olmasına rağmen onu kabul etmeyenin olduğunu, ayrıca ilmin ve müçtehidin azalması durumlarında taklidin zaruri hatta vacip hükmünü alacağını söylemektedir.[55]

Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın talebelerinden Hammad b. Nâsır, Risâletü'l-ictihâd ve't-taklîd isimli eserine ittibâ ve itaati içeren âyetlerle başlamakta ve âyetlerin sonucunda "Allah, Resûlü'nün dışında hiç kimsenin emri ve nehyine itaati vâcip kılmamış ve ulemâ onun dışında kimsenin mâsum olmadığı üzerinde ittifak etmiştir" temel ilkesini söylemekle, hareketin fikrî krokisini de vermiş olmaktadır. Hammad b. Nâsır, gelişigüzel herkesin içtihat edebileceği görüşünde olmadığı gibi taklidi de tanımlayıp çerçevesini çizmiştir. Delile dayanarak bir âlimin görüşünü almak; kabul etmek anlamında, taklitten ziyade tercih ya da ittibâ kavramını kullanmıştır.[56]

İbn Nâsır, taklidin dört imam tarafından kabul edilmediğini, kendilerini taklit etmemeleri konusundaki tavsiyelerini ve İbn Teymiyye'nin *İḫtiyârât*'ından, "bir mezhebe tâbi olan birinin bazı meselelerde delilin kuvvetli olması sebebiyle imamına muhalefet etmesi gerektiği"[57] ifadesini aktarır. İbn Teymiyye'den aktarı-

---

53 Buhârî, "Sulh", 5; Müslim, "Akziyye", 1718.

54 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 12-18.

55 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 12, 18-21.

56 İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2-3: 2-30.

57 İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2-3: 2-30. Vehhâbiler ittiba, taklid, mezhep, içtihat gibi birçok konuda özellikle İbn Teymiyye'nin görüşlerini devam ettirmişlerdir. Taklid konusunda İbn Teymiyye'nin düşüncesi kısaca şöyledir: "... Usul meselelerine gelince, ashabımızdan (Hanbelîler) ve diğer mezheplerden bir kısım kelâmcı ve fakihler, herkese, avama ve kadınlara dahi nazar ve istidlâli vâcip görmüş, hatta bu ümmetin fazilet ve üstünlük sahiplerinin anlaşmazlık içinde bulunduğu meselelerde bile nazar ve istidlâlin (herkese) vâcip olduğunu söylemiştir... Ümmetin ço-

lan cümle iki açıdan önemlidir. Birincisi ittibâ ile taklit arasındaki fark sebebiyledir ki; "bir mezhebi taklit eden" değil, "bir mezhebe tâbi olan" ifadesi kullanılmıştır. İkincisi ise "delil"e vurgu yapılması açısından önemlidir. Bu vurgu, *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia* adlı araştırmada Frank Vogel tarafından "delil teorisi" şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Vogel, İbn Teymiyye ve Vehhâbî fıkıh düşüncesi arasındaki temel benzerliği bu kavramla anlatmaktadır.[58]

2. 2. Mezhep Taassubu ve Beşinci Mezhep Meselesi

Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbileri hareketin beşinci ve yeni bir mezhep olmadığını, kimseyi fıkhî, kelâmî, sûfî herhangi bir oluşuma yönlendirmediklerini birçok yerde vurgulamakta; bununla birlikte mezheplerin din olmadığını, yeni bir mezhep amaçlansa bile bunun sakıncası olmayacağını söylemektedirler.[59] Usûl-i dinde halefin değil selefin mezhebine tabi olduğunu söyleyen[60] Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fıkhî mezhep tercihi ve diğer mezheplere karşı tutumu "Muhammed b. Abdülvehhâb, Hanbelî'dir ancak mezhep taassubu yoktur, delilin kuvvetli olduğu yerde diğer mezhep görüşlerini de alır" şeklinde özetlenmiştir.[61] Bununla birlikte Hanbelî mezhebine aykırı olan görüşlerinin dört mezhebe aykırı olmadığı da ifade edilmiştir.[62] İbrâhim b. Muhammed b. Abdülvehhâb da "Dört mezhebin birine intisap etmek geçerlidir, zira dört mezhep imamı icmâ ile imamdır" demektedir. Ona göre mahzurlu olan bir mezhebi mutlak görmek ve delile rağmen diğer mezheplerden gelen görüşleri kabul etmemektir.[63]

ğunluğu ise aksi görüştedir. Şüphesiz ki bilinmesi vâcip olan şey, ilim tahsiline kadir olan kimse için vâciptir; insanlardan pek çoğu ise bu dakik meseleleri bilmekten âcizdir. Böyleyken nasıl olur da onlar bu meseleleri bilmekle mükellef tutulur?" (bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Riyad: 1991/1412), 20: 202 vd.).

58 Vogel, "İslamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia", 170.

59 Sâlih b. Muhammed b. Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fıḳhî li eimmeti'd-da'veti's-Selefiyyeti fî Necd* (Riyad: Dâru's-sumey'i, 2000), 86; Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye* (Riyad 2004), 40, 158.

60 *ed-Dürerü's-seniyye*, 1: 226.

61 Manna' el-Kattan, "İ'timadü da'veti'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb 'ale'l-kitab ve's-sünne", *Buhûs̠ü usbû'i'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb* içinde, 1: 239; Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, (New York: New York University Press, 2000), 68; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye,* 296.

62 *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 446.

63 İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fıḳhî*, 408.

Muhammed b. Abdülvehhâb dört mezhepten birini taklit etmeyi reddetmediğini ancak Râfızîlik, Zeydîlik ve İmamîlik gibi fasid yönelişleri kabul edenleri dört mezhebe uymaya zorladıklarını söylemiştir. Kimsenin mezhebini araştırmadıklarını ve tartışmadıklarını söyleyen İbn Abdülvehhâb imamların birinin mezhebine aykırı da olsa açık bir delil karşısında müdahale ettiklerini de kaydeder. Mesela delilin açıklığı sebebiyle Hanefî ve Malikî imama tadili-i erkâna uymaya emrettiklerini ancak delilin açık olmaması sebebiyle Şafiî imama besmeleyi sessiz okumasını emretmediklerini söylemiştir.[64] Dört mezhep ve diğer oluşumlara karşı genel tutumun bu şekilde tasvir edilmesi mümkünse de "Vehhâbîlik farklı anlama ve anlatımlarla diğer Sünnî oluşumlardan ayrılır"[65] şeklinde değerlendirmeler de mevcuttur.

Muhammed b. Abdülvehhâb, mezheplerin belirli hükümlerini almak yerine hükme varmak için onların metodolojilerini kullanmış, taassubu ve mezheplerin neredeyse Allah'a eşit derecede otorite olmasını reddetmiş hükümlerinin alınmasını kabul etmiştir. Kitap, sünnet ve icmâ birinci otorite kabul edilmiş ve ümmetin cumhuruna aykırı olunmadığı müddetçe dört mezhep inkâr edilmemiştir. Bu konuda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın birçok ifadesi bulunmaktadır. Bunlardan biri şöyledir: "Biz Kitap, sünnet ve selef mukallitleriyiz. Dört imamın sözlerine itimat ederiz, nakle muhalif aklın kabul etmeyeceği bir şeyi teklif etmiyoruz."[66] Daha açık bir nassa dayanması durumunda Hanbelî mezhebinin görüşü yerine diğer mezheplerin görüşlerinin kabul edildiğini söyleyen Vehhâbî ulemâsı, miras konusunda dedenin kardeşe tercih edilmesini örnek vermektedirler.[67]

Muhammed b. Abdülvehhâb delil karşısında mezhep imamlarını kastederek, "Onlar bizden daha iyi bilirler" ifadesinin sapmışların yolu olduğu söylemiştir.[68] Mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemânın görüşlerinden faydalanma konusunda Kur'an, sünnet ve mütekaddimîn sözleri ile amel etmenin caiz olmadığı

---

64 *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 227.

65 Madawi Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices From a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2.

66 İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fıḳhî*, 87.

67 *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 227; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fıḳhî*, 91. Mezhep taassubunun yapılamadığının ispatı için Ahmed b. Hanbel, İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim'in yöntemleri referans gösterilmektedir. Bk. Muhammed Halîl Herrâş, *Ḥareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ maḳālin li Doktor Muhammed Bahâ fî naḳżi'l-Vehhâbiyye* (Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 1396), 33.

68 *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 11.

ancak müteahhirînin sözlerine itaat edilebileceğini söyleyenlere karşı çıkmıştır.[69] Müteahhirînden olan Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ulemâsının görüşleri üzerinden münazara yapabileceğini iddia ederek hem taassuba hem de taklide karşı olduğunu anlatmaya çalışmıştır.[70] Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ve sonraki ulemânın müteahhirîn ulemâdan faydalanmalarına rağmen onlara itimat edilmesine karşı çıkmaları farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Buradaki karşı çıkış şahsa değil yöntem açısından olmalıdır. Zira hem Muhammed b. Abdülvehhâb ve sonraki Vehhâbî düşünürler tarih itibariyle müteahhirîn ulemâ arasına dâhil olan Haccâvî ve Merdâvî gibi ulemâdan fazlasıyla yararlanmışlardır.

Risâlesini yazarken özellikle Hanbelî mezhebinin muteber kitaplarını referans gösteren Hammad b. Nâsır, diğer üç mezhepten de alıntılar yapmaktadır. İbn Nâsır bu yaklaşımı ile Vehhâbîler'in ilk dönemden itibaren mezheplere bakışı konusunda fikir vermektedir. Vehhâbî ulemânın sıklıkla ifade ettiği "bir mezhebe müntesip kişinin mezhebine muhalif sahih, muarızı ve nâsihi olmayan bir delil karşısında mezhep görüşünü terkedip delile göre amel etmesi gerektiği" fikrini İbn Nâsır da tekrarlar. Bu durumun kişiyi mezhep müntesipliğinden çıkarmayacağını hatta dört imamın bu şekilde amel edilmesi gerektiğini söylediklerini de vurgular. Ayrıca mezhep mutaassıplarının delille karşılaştıklarında imamlarının görüşlerine uygunsa almalarını, değilse reddetmelerini ve kendilerine delil olarak bir hadis söylendiğinde, "Siz bu hadisi bizim imamımızdan daha iyi mi bileceksiniz?" şeklindeki cevabî ifadelerini eleştirir. İbn Nâsır'ın konuyla ilgili verdiği "Bize göre eti yenen hayvanların pisliği necis değildir. Şâfiîler'e göre ise necistir. Bizim bu hususla ilgili sahih hadisleri sunmamıza rağmen onların cevabı, "Siz bu hadisler konusunda İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) daha mı bilgilisiniz?" şeklindeki örnekle delile rağmen mezhep taassubunun boyutunu göstermek istemiştir.[71]

Muhammed b. Abdülvehhâb gibi İbn Nâsır da mezhep mutaassıplarının ileri dönem Hanbelîlerinin Haccâvî'ye ait *el-İḳnâ'* [72] ve İbnü'n-Neccâr'a (ö.

---

[69] *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 73.

[70] İbn Abdülvehhâb, *Müellefât,* 7: 38.

[71] İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2: 2-30.

[72] Osmanlı döneminde Şam Hanbelîleri'nin müftüsü olan Haccâvî (ö. 968/1560) mezhepte tercih edilen görüşleri esas alarak *el-İḳnâ' li tâlibi'l-intifâ'* adında bir muhtasar yazmıştır. bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, 234.

980/1572) ait *el-Müntehâ*[73] ile yetindiklerini, bu eserlere muhalif görüşleri Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine muhalif kabul ettiklerini, oysa müteahhirîn tarafından kabul edilen birçok şeyin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine aykırı olduğunu, bu kimselerin Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının eserlerini ihmal ettiklerini, Hanbelî mezhebinin temel metinlerine bakmadıklarını söylemektedir.[74] Ona göre bu kimseler sahih hadis kitaplarını, onların şerhlerini, imamların ihtilâflarını içeren mezhebin önde gelenlerinin fıkıh kitaplarını, sahâbî ve tâbiîn sözlerini terketmişler, onları amel etmek için değil saygı göstermek için korumaya almışlardır. Bunlar, ona göre, Ahmed b. Hanbel'in tâbileri değil Haccâvî'nin, İbnü'n-Neccâr'ın tâbileridir. Hammad b. Nâsır aynı değerlendirmeyi diğer üç mezhep için de yapmaktadır. İbn Nâsır bu kimselerin, adı geçen kaynakları anlayamadıkları için mâzur olduklarını, onları anlayacakların müçtehit olması gerektiğini, ancak uzun zamandır içtihat kapısının kapandığını düşündükleri için taklitten başka alternatifleri olmadığını, bu sebeple mukallide düşen görevin imamının görüşünü delili-ne ve ta'lîline bakmaksızın kabul etmek olduğunu söyleyerek kendilerini temize çıkarmaya çalışmalarını eleştirmektedir.[75]

Taklide ve mezhep taassubuna karşı duruşlarını aktardığımız Vehhâbiler birtakım eleştirilere maruz kalmışlardır. Bunlardan biri Vehhâbîlerin yeni bir

---

[73] *el-Müntehâ,* İbnü'n-Neccâr (ö. 972/1564) tarafından Merdâvî'nin (ö. 885/1480) *et-Tenkīḥu'l-müşbî'* isimli eserine bazı ekleme ve çıkarmalarla telif edilen eserdir. bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, 231.

[74] *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 45; 4: 11; İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2: 26-27; Hanbelî mezhebinde mütekaddimîn Ahmed b. Hanbel'den başlayarak Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066) kadar geçen sürede, mutavassıtîn Ebû Ya'lâ'dan İbn Müflîh'e (ö. 884/1479) kadar geçen devrede, müteahhirîn ise Merdâvî'den (ö. 885/1480) İbn Humeyd'e (ö. 1295/1878) kadar geçen dönemde yaşamış âlimler için kullanılmıştır. Mütekaddimîn eserleri, Ahmed b. Hanbel'in talebeleri tarafından Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin derlendiği *Mesâ'il* diye isimlendirilen eserlerle başlar. Başlıca mütekaddimîn eserleri, Hallâl'e (ö. 311/923) ait *el-Câmi'*i, Hallâl'in talebesi Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca'fer'e ait *Zâdü'l-müsâfir*, Hırakī'ye ait (ö. 334/946) *el-Muḫtaṣar*'dır. Başlıca mutavassıtîn eserleri, Muvaffakuddin İbn Kudâme'ye (ö. 620/1223) ait *el-'Umde*, *el-Muḳni'*, *el-Muğnî*, Ebü'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdullah b. Teymiyye'ye (ö. 652/1254) ait *el-Muḥarrer*, İbn Müflîh el-Makdisî'ye (ö. 739/1338) ait *Kitâbü'l-Fürû'*, Ebü'l-Ferec İbn Kudâme'ye (ö. 682/1283) ait eş-*Şerḥu'l-Kebîr* sayılabilir. Müteahhirîn eserlerinin başlıcalarıdan Alâeddin el-Merdâvî'nin *el-İnṣâf*'ı, Haccâvî'nin (ö. 968/1560) *el-İḳnâ'*ı, Futûhî'nin (ö. 972/1564) *Müntehe'l-irâdât*'ı, Buhûtî'nin (ö. 1051/1641) *Keşşâfü'l-ḳınâ'*ı sayılabilir. bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, 218-236; İbn Abdurrahman, *el-Menhecü'l-fıḳhî*, 177-197.

[75] İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2: 2-30.

mezhep ihdas ettikleri şeklindedir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hareketinin beşinci mezhep olduğunu iddia edenlere göre Vehhâbîler Ahmed b. Hanbel'in mezhebine sığınarak yeni bir oluşumun uğrayacağı taarruzdan kendilerini korumaya çalışmaktadırlar. Yani temelde kabul edilen bir mezhebe dayanılarak yeni bir mezhep kurulmuştur.[76] Bu sebepten dolayı Vehhâbîler yeni bir mezhep olmadıklarını sürekli vurgulamak ihtiyacı hissetmişlerdir.[77] Beşinci mezhep meselesiyle ilgili sorulan soruya Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ailesinden Abdüllatîf b. Abdurrahman şöyle cevap vermiştir: "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davetine mezhep denemez, o dindir, millettir. Zira Tevhit, Allah'ın dini, İbrâhim'in milletinin, diğer bütün nebîlerin dinidir. O, Hz. Peygamber'e vahyedilen İslâm'dır. Allah Teâlâ âyetlerde[78] mezhep değil din demektedir. Ulemâ arasında yaygın olan filanın mezhebi gibi kullanımlar farklı görüşte olmak mânasındadır. Delile vâkıf olduktan sonra hükme ulaşmak sadece dört imama tahsis edilemez. Onlardan önce de sonra da ulemâ ihtilâf etmişlerdir."[79]

Vehhâbîler mezheplerin inkârı şeklinde açık bir tutum sergilememekle birlikte, hükümlere doğrudan ulaşma, delile uygun hüküm hangi mezhepte ise alma gibi söylemleriyle mezhepler üstü bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Nitekim bu konuda yapılan eleştirilerden biri de her bir mezhepten kendilerine uygun buldukları görüşleri aldıkları kalanları ilga ettikleridir.[80]

Vehhâbîliğin yeni bir mezhep olduğu iddialarının yanısıra, itikâdî ve siyasî bir hareket oldukları yönünde değerlendirmeler de mevcuttur.[81] Henry Laoust'a göre, "Vehhâbîlik, hem dinî hem siyasî hem de Arapçı ve müslüman bir hareket-

---

76 Herrâş, *Ḥareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ makālin li Doktor Muhammed Bahâ fi nakżi'l-Vehhâbiyye*, 30. Burada Vehhâbîler'in fürûda Hanbelî oldukları onların asıl farklı yönelimlerinin usûle ilişkin olduğu anlatılmaktadır.

77 Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*, 32.

78 İşaret edilen âyetler şunlardır: *"Öyle ise sen de dini Allah'a has kılarak O'na kulluk et. İyi biliniz ki hâlis din yalnız Allah'ındır"* (Zümer 39/2-3); *"Halbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir"* (Beyyine 98/5).

79 *ed-Dürerü's-seniyye,* 1: 439-440; *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâili'n-Necdiyye,* cem: Süleyman b. Sehmân, tashih ve ta'lik: Muhammed Reşîd Rızâ (Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1345), 3: 367-368; Akl, *İslâmiyye lâ Vehhâbiyye*, 158.

80 Herrâş, *Ḥareketü'l-Vehhâbiyye reddü 'alâ makālin li Doktor Muhammed Bahâ fi nakżi'l-Vehhâbiyye*, 33-34.

81 Üzüm, "Mezhep", 528.

tir… Vehhâbîliğin esas gayesi, yalnızca Necid bölgesinde değil, fakat bütün Arap ülkelerine uzanan bir Sünnî devlet kurmak ve ilk arılığı ile İslâm'ı yeniden tesis etmektir."[82] Eserinde Osmanlı Devleti'nin resmî görüşünü yazdığı ve Osmanlı devlet adamlarının Vehhâbî hareketini buna göre değerlendirdikleri söylenen Cevdet Paşa'ya (ö. 1895) göre Necid ahalisi ve Hanbelî ulemâsından olan Muhammed b. Abdülvehhâb Ehl-i sünnet ve cemaate muhalif bir mezhep ihdas etmiştir.[83]

Vehhâbî hareketini mezheb-i cedîd" olarak tasvir eden Cevdet Paşa, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın aslında isyan çıkaracak bir kimse olmadığını, Muhammed b. Suûd'la yaptığı ittifak sebebiyle tehlikeli hale geldiğini söyler.[84] Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdülvehhâb arasında yapılan ittifakta siyaset ve din eşit düzlemde ele alınmış ve tarafların yetki sahaları belirlenmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed b. Suûd'a davetinin amaçlarını, kelime-i tevhit, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri ve cihadı açıklayıp, Necid halkının yapmakta olduğu tevhide aykırı şeylerden ve bunların ıslah edilmesi gerektiğinden bahsetmiş, kendisine yardım ederse Allah'ın ona yardım edeceğini ve Necid'e hâkim kılacağını söylemiştir. Bunun üzerine İbn Suûd iki şart ileri sürmüştür. Birincisi, yardımı neticesinde başarılı olmaları halinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendilerini terketmemesi, ikincisi ise kendilerine bağlı kabilelerden hasat zamanı uyguladıkları düzenlemeye karşı çıkılmamasıydı. Muhammed b. Abdülvehhâb birinci şartı kabul etmiş, ikinci şart ile ilgili yapılacak fetihler sayesinde Allah'ın kendisine bahşedeceği ganimetlerin kendisi için daha hayırlı olacağını söylemiştir. Böylece Muhammed b. Abdülvehhâb ile İbn Suûd arasında 1157 (1744) yılında yapıldığı söylenen ancak yazılı bir metni bulunmayan ittifakla Vehhâbî düşüncesi bir devlet projesinin temelinde yayılmaya başlamıştır.[85]

---

82 Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kâzım Kadri'nin Vehhâbîlik Risâlesi (*İstanbul: Dergâh Yay. 2007) 90.

83 Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (Dersaaset: Matbaa-i Osmaniyye, 1309), 7: 182-186; Fatih M. Şeker, "Vehhâbîliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4, sy. 21 (Bahar 2012): 2- 5.

84 Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7: 193; Sayın Dalkıran, "*Târîh-i Cevdet*'te İslâm Mezhepleri I", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19, sy. 20 (Erzurum 2002): 224.

85 Ebû Bekir Hüseyin b. Gannâm, *Târîḫu Necd,* thk. Nâsırüddin Esed, 2. baskı (Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1985), 87; Hüseyin Halef eş-Şeyh Hazal, *Târîḫu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fî 'asri'ş-Şeyḫ Muhammed b. Abdilvehhâb,* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1968) 149-156; Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih, *'Ulemâi Necd ḫilâle*

2.3. Hanbelî Mezhebine Mensubiyetliğin Anlamı

Vehhâbî düşüncesi açısından Hanbelî mezhebine mensup olmanın olumlu bir mânayı içerdiğini söylemek mümkündür. Zira bununla yeni bir mezhep olmadıkları söylemlerini desteklemiş olmaktadırlar. Ancak aklî ve naklî delilleri kabul etme ve kullanma usûlü konusunda Hanbelî mezhebi hakkındaki genel tasvir, diğer mezheplerden daha katı bir yaklaşıma sahip olduğu şeklindedir.[86] Buna bağlı olarak da Vehhâbîler, tasvir biraz daha katılaştırılarak tanımlanmaktadır. Hanbelî düşüncesi hakkındaki bu fikrin, Batılı oryantalistlerle özellikle ilk İslâm hukuku araştırmacılarından Goldziher (ö. 1921) ile başlamış ve yerleşmiş olduğu söylenmiştir.[87] Goldziher Hanbelîler'in selefî İslâm'ın temsilcileri olduklarını söylemiş, onları metodolojik katılık ve selefe aşırı bağlılıkla itham etmiştir.[88] Hanbelîlerin yanısıra İbn Teymiyye de oryantalistler tarafından kabul görmemiştir. İbn Teymiyye'nin kabul görmemesinde Hristiyan ve Yahudilere karşı reddiyeler yazması etkili olmuştur.[89] George Makdisi'ye (ö. 2002) göre İbn Teymiyye'nin sevilmemesinin sebebi Vehhâbîler'in birinci ilham kaynağı sayılmasındandır.[90] XIX. yüzyıldan sonra İbn Teymiyye ve Hanbelî mezhebi hakkındaki bu negatif tutum iyice geliştirilmiş; onların ileri sürdükleri selefi anlayış İslâm düşüncesinin merkezinin dışında kabul edilmiştir. Hanbelî mezhebine mensubiyet ve İbn Teymiyye'nin ilham kaynağı olması, onlar hakkında yapılan bütün tanımlama ve yaklaşımların ileri boyutuyla Vehhâbîler içinde geçerli olması sonucunu doğurmuştur.

2.4. Bir Mezhepten Başka Bir Mezhebe İntikal ve Dört Mezhep Dışındaki Âlimlerin Görüşlerinin Alınması Hakkında

Vehhâbîler'e göre, bir kişinin, âlimlerin, mezhep mensuplarının söylediklerine muhalif bir delil olmadığı zaman mevcut hükmü kabul etmesi câizdir.

semâniye ḳurûn, 138-139; Ebü'l-Meali Cemaleddin Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd Âlûsî, *Târîḫu Necd* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1925), 110.

86 Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, 199-199.

87 Natana J. DeLong Bas, "Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biyography" (Ph.D., Georgetown University, 2003), 176.

88 Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, 199; Bas, "Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biyography", 176.

89 Bas, "Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biyography", 176.

90 Bas, "Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biyography", 176.

Vehhâbîler böyle bir durumda imamların reylerini kendi reylerine tercih ettiklerini, çünkü onların sahâbîye daha yakın oldukları ve delillerini bizzat onlardan aldıkları için kendilerine üstün saydıklarını söylemektedirler.[91] Delilin bulunduğu yerde başka bir mezhebin hükmüyle amel etmek konusunda İbn Teymiyye'ye tâbi olan Vehhâbîler, hiçbir sebep yokken veya dünyevî bir sebeple mezhep değiştirmenin de câiz olmadığı[92] görüşündedir.

Hammad b. Nâsır, bir mezhepten diğerine intikal konusunda diğer yaklaşımlarında olduğu gibi delile dayanan düşünce şekliyle hareket eder. Ona göre bir mezhep görüşünün diğer mezhep görüşüne delil açısından üstünlüğü ortaya çıkmışsa intikal vâcip olur. Ancak heva veya dünyevî bir sebepten dolayı mezhep değiştirmek câiz değildir. Örnek olarak da şüf'ayı vermiştir: Bir kişi şüf'a hakkını elde etmek için "Bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşü tercihe şayandır" derse bu câiz olmaz. İbn Nâsır'ın verdiği diğer bir örnek ise dede ile kardeşlerin birlikte olduğu miras meselesidir. İbn Nâsır, kişiye sağladığı fayda sebebiyle başka mezhebe intikal ve ruhsatla amel etmeye örnek olarak verdiği meseleyi şöyle tasvir eder: Bir kişi ölüye nispetle kardeş olur ve dede ile beraber bulunur da üç mezhebin hükmü ile yani kardeş dedeye takdim edilir derse veya ölüye nispetle dede olur, kardeşlerle beraber bulunur da Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre yani dede kardeşleri mirastan düşürür derse bu câiz olmaz. Ona göre kişinin lehte de olsa aleyhte de olsa hak ile amel etmesi gerekir, gerek mutaassıbane mezhep görüşüyle gerekse ruhsatla amel eden mazmumdur hevasına uymuştur.[93]

Mezhep taassubunu reddeden Vehhâbîler bağımsız hukukçuların ve tâbii kalmamış mezhep imamlarının metodoloji ve görüşlerinden de faydalanmışlardır. Zâhirî mezhebi bunlardan biridir. Mu'tezilî düşünceye karşı İbn Hazm'ın görüşleri Vehhâbî kaynaklarda bulunmaktadır. Ancak Vehhâbîler'in kıyasa yaklaşımları, kıyas, istihsan, rey gibi aklî yönü bulunun hiçbir kaynağı kabul etmeyen Zâhirîler'den farklı olmuştur.

SONUÇ

Vehhâbî ulemâsı taklidi tamamen reddetmemiş; içtihat ile geçmişin bütün sorunlarının çözüleceğini iddia etmemiş; taklidi ve içtihadı bir arada kullanan bir

[91] *ed-Dürerü's-seniyye,* 4: 14.

[92] Useymîn, *Muḥammed b. Abdilvehhâb ḥayâtühû ve fikrühû*, 151.

[93] İbn Nâsır, "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd", 2-3: 2-30.

yöntem izlemişlerdir. Yapılan vurgu mezheplerin hukuk muktesebatının körü körüne taklit edilmemesidir. Ancak mezheplerin Kur'an ve sünnetin ruhuna uygun olan hükümlerini kabul etmekte bir sakınca görülmemiştir. İçtihat ve taklidi bir arada değerlendiren Vehhâbîler'e göre içtihat istitâati olan için mecburidir. Bir kişi dinin hükümlerini anlamak için bütün gayretini sarfetmelidir. Ancak buna ehil olmayanlar ister âvam isterse mezhep içi mukallit olsun taklit zaruridir.

Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbileri hareketin beşinci, yeni bir mezhep olmadıklarını, kimseyi fıkhî, kelâmî, sûfî herhangi bir oluşuma yönlendirmediklerini birçok yerde vurgulamakta; bununla birlikte mezheplerin din olmadığını, yeni bir mezhep amaçlansa bile bunun sakıncası olmayacağını söylemektedirler. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın mezhep tercihi ve diğer mezheplere karşı tutumu "Muhammed b. Abdülvehhâb, Hanbelî'dir ancak mezhep taassubu yoktur, delilin kuvvetli olduğu yerde diğer mezhep görüşlerini de alır" şeklinde özetlenmiştir. Ancak buradaki mensubiyetten, delile bakmaksızın kabul etmek anlamındaki taklit değil, delilin uygunluğu sebebiyle tâbi olma anlamındaki ittibâ kastedilmiştir.

İlk dönem Vehhâbî ulemâsı içtihat, taklit, mezhep gibi konularda İbn Teymiyye'nin düşüncelerini neredeyse birebir almış, kendilerine has bir düşünce geliştirmemişlerdir. Bu husus da dikkate alındığında makale konusu olan meselelerde Vehhâbî düşünürlerin hemen hepsinin yönteme dair yaklaşımlarını üç maddede toplamak mümkün görünmektedir. Birincisi dinin hükümlerini anlamak için istitâati olanın içtihat etmesinin zaruriliği, ikincisi ihtilaf durumunda meselelerin Kur'an ve sünnete arzı; üçüncüsü delilin varlığının her türlü mezhep görüşünü geçersiz kılmasıdır.

KAYNAKÇA

el-Akl, Nâsır b. Abdülkerîm. *İslâmiyye lâ Vehhâbîyye*. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2004.

Atalay, Hakan. Islahat Hareketleri ve Selefilik. Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.

Apaydın, Yunus. "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 432-445. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 38: 233-247. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Bas, Natana J. DeLong. "Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab: An Intellectual Biyography". Ph.D., Georgetown University, 2003.

El-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-saḥiḥ*. thk. Takıyyüddin en-Nedvî. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-beşairi'l-İslâmiyye, 1432/2011.

el-Atram, Sâlih b. Abdurrahman. "İ'timadü fıḳhî da'veti'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb 'ale'l-kitab ve's-sünne". *Buḥûs̱ü usbû'i'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb* içinde, 1: 243-376. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye. 1983.

Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*. Dersaaset: Matbaa-i Osmaniyye, 1309.

Calder, Norman. "İbn Âbidîn'in 'Uḳudü Resmi'l-Müftî" Adlı Risâlesi. çev. Şenol Saylan, *Usûl Dergisi*, sy. 2 (Temmuz-Aralık 2004): 189-208.

Crawford, M. J. "Wahhâbî Ulama and the Law" *1745-1932.* M.Ph., University of Oxford, 1980.

Dalkıran, Sayın."Târîh-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I". *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy.20 (Erzurum 2002): 219-252.

ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye. Cem. Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım el-Âsımî el-Kahtânî en-Necdî. 16 cilt. Baskı yeri ve yayınevi yok, 1994-1999.

Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.

Hazal, Hüseyin Halef eş-Şeyh. *Târîẖu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fî 'asri'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb.* Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1968.

Herrâş, Muhammed Halîl. *Ḥareketü'l-Vehhâbiyye reddün 'alâ maḳālin li Doktor Muhammed Bahâ fî naḳżi'l-Vehhâbiyye*. Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 1396.

İbn Gannâm, Ebû Bekir Hüseyin. *Târîẖu Necd.* thk. Nâsırüddin Esed. Beyrut: Dârü'ş-şürûk, 1985.

İbnü'l-Haccac, Ebû'l-Hüseyin Müslim el-Kuşeyrî en-Nisabûrî. *Saḥiḥu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.s.].

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. Kahire: Dârü ihyâi't-türasi'l-Arabî, 1395/1975.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. Lisânü'l-ʻArab. 15 cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, t.s.

İbn Süleyman et-Temîmî en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb. *Müellefâtü'ş-Şeyẖi'l-İmâm Muḥammed b. Abdilvehhâb.* tashih: Abdülazîz Rûmî, Seyyid Hicâb. 12 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1206/1792.

İbn Nâsır, Hammad. "Risâletü'l-ictihâd ve't-taḳlîd". *Mecmûʻatü'r-resâil ve'l-mesâili'n-Necdiyye* içinde. Tashih ve taʻlik: Muhammed Reşîd Rızâ. 2: 2-30. Mısır: Matbaʻatü'l-Menâr, 1344.

İbn Abdurrahman, Sâlih b. Muhammed. *el-Menhecü'l-fiḳhî li eimmeti'd-daʻveti's-Selefiyyeti fî Necd*. Riyad: Dâru's-sumeyʻi, 2000.

İbn Teymiyye. *Mecmûʻu'l-fetâvâ.* 20 cilt. Riyad, 1991/1412.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

el-Kattan, Mannaʻ. "İʻtimadü daʻveti'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb 'ale'l-kitab ve's-sünne". *Buhûs̱ü usbûʻi'ş-Şeyẖ Muḥammed b. Abdilvehhâb* içinde, 1: 211-239. Riyad: Câmiʻatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye. 1983.

Kavak, Özgür. Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 27: 519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Eyyüp Said. "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdîd", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011): 27-50.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Mecmûʻatü'r-resâil ve'l-mesâili'n-Necdiyye. Cem: Süleyman b. Sehmân. Tashih ve taʻlik: Muhammed Reşîd Rızâ. Mısır: Matbaʻatü'l-Menâr, 1345.

Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 16: 1-27. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices From a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

es-Sicistanî, Süleyman b. Eşʻas b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd. *Kitâbü's-Sünen/ Sünenu Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Avvame. 5 cilt. Cidde: Dârü'l-kıble li's-sekafeti'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Şener, Abdulkadir. "İslâm Hukukunda İctihad ve Taklit Problemi". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy. 1 (1981): 375-387.

Şeker, Fatih M. *Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kâzım Kadri'nin Vehhâbîlik Risâlesi.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

Şeker, Fatih M. "Vehhâbîliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Akisleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 21 (Bahar 2012): 329-358.

Et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. el-Câmiü'l-kebîr. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1996.

Türkel, Rifat. "Suûdî Arabistan Dışında Vehhâbilik Etkisi (19 ve 20. yüzyıl)". *Selefilik* içinde, 115-136. Konya: y.y., 2016.

El-Useymîn, Muhammed bin Sâlih. *Muḥammed b. Abdilvehhâb ḥayâtühû ve fikrühû*. Riyad: Dârü'l-ulûm, 1992/1412.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 526-532. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Vassiliev, Alexei. *The History of Saudi Arabia*. New York: New York University Press, 2000.

Vogel, Frank Edward. "İslamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia". Ph. D., Harvard University 1993.

http://almeshkat.net

http://waqfeya.com

http://shamela.ws

https://archive.org

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (2): 1355-1382

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi*

The Maʿrifat Allāh - Reason Relation in Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī's Theological Understanding

Ahmet Çelik
Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assistant. Prof., *Erzincan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Theology*
Erzincan, Turkey
ahmetcelik@erzincan.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/orcid.org/0000-0002-8072-5364

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1355-1382
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.342362

***** Bu makale Eylül/2015 tarihinde sunduğumuz "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. – This article is exracted from my doctorate dissertation entitled "The Theological Understanding of Abu Abdallah Muhammad b. Yusuf al-Sanusi", (Ph.D. Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2015)

Atıf/Cite as: Çelik, Ahmet. "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-The Maʿrifat Allāh - Reason Relation in Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī's Theological Understanding". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 1355-1382. doi: 10.18505/cuid.342362.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Mârifetullah-Akıl İlişkisi

Öz: Müteahhirûn Eşʿarî kelâmcılarından Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Mağrib'de temayüz etmiş âlimlerinden birisidir. Senûsî, düşüncelerini Eşʿarî kelâm sistemi içerisinde şekillendirse de kendine has bakış açısıyla bu sisteme yeni katkılar sunmaktadır. Özellikle de mârifetullahta akla önem verme çabası dikkat çekicidir. Ona göre mârifetullaha ancak nazar ile ulaşılır. Nazar ise zihinde yapılan bir vazʿ veya tertip işlemidir. Bir yöntem takip edildiğinde böyle bir nazar mârifetullaha götürür. Özellikle de hükm-i aklî vâcib, câiz ve müstahîli idrak etme yoluyla zihnin işleyişine bir form katmaktadır. Bir mü'min için vâcip, câiz ve müstahîli bilmek aklı kullanmaktır. Bu bağlamda Senûsî hüküm kavramına merkezî bir rol yüklemektedir. İnsan aklını bu şekilde işlettiği takdirde zorunlu olarak kendisinin hâdis olduğunu kavrayacaktır. Bilgiye ulaşma sürecinde Senûsî'nin akıl kadar kalbe de dikkat çekmesi onun, bu ikisini birleştirme çabasında olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, Eşʿarî, Kelâm, Mârifetullah, Akıl, Mağrib.

The Maʿrifat Allāh - Reason Relation in Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī's Theological Understanding

Abstract: Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490), who was one of the theologian of later Muslim Asʿharī theologians, is one of the scholar came to the fore in Maghrib. Although al-Sanūsī shapes his thoughts within the Asʿharī's kalam system, he presents new contributions to this system with his own unique perspective. In particular, his effort to give importance to reason in maʿrifat Allāh is remarkable. According to him, maʿrifat Allāh can only be reached with reflection (nazar). Also the reflection is waʿẓ or contexture process done in the reason. When a method is followed, such an reflection leads to the maʿrif Allāh. In particular, the ruling wisdom adds a form to the functioning of the reason through its perceived and compassionate perceptions. For a believer to know the necessary, the permissible and the impossible is to use the reason. In this context al-Sanūsī imposes a central role in the concept of judgment (hukm). If the human can operates its reason in this way, necessarily will comprehend that he/she is created.

In the process of acquiring the knowledge, al-Sanūsī draws attention to the heart as much as the reason and that shows that he is in the effort of combining these two.

Keywords: al-Sanūsī, Maḥammad ibn Yūsuf, Asʿharī, Kalam, Maʿrifat Allāh, Mind, Maghreb.

SUMMARY

Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī is a scholar raised at the Maghreb geography. Although al-Sanūsī, living in the 9th/15th century, gave a lot of work in different fields, his theologian identity became front-line. By standing against the innovation that he had seen during his era, he wrote many beliefs works. Among these works, the relation of maʿrifat Allāh-reason attracts attention.

al-Sanūsī thinks that the most important means of delivering to maʿrifat Allāh is deduciton (istidlal). According to him, the deduction is "to reveal the known (waʿẓ) to reach the desired thing or to arrange two or more works". If we evaluate this definition in terms of Asʿharī tradition, we will see that al-Sanūsī is in the effort to emending the definition of his al-Qāḍī al-Bayḍāwī's definition who is his contemporary. al-Bayḍāwī described deduction as 'to organize things that are not known to be known'. al-Sanūsī made a contribution to this recognition. He has adopted the arrange part completely and also add the waʿẓ expression into that. The reason why al-Sanūsī goes to such a separation is the reason for trying to explain the functioning of the reason in a logical form. In the logical sense, the thought consists of envision (tasawwur) and confirmation (tasdiq). From these concepts that constitute thought, envision refers to waʿẓ, and confirmation refers to arrange. If the definition of al-Bayḍāwī is accepted as valid, the envision in reason is incomplete. This shows the importance that al-Sanūsī gives to the functioning of the reason in terms of the achievement of the maʿrifat Allāh. The confirmation made without envision can lead a person to imitation. Therefore, the deduction made by waʿẓ must be taken into account.

It can be imagined groundlessly that in the definition of deduciton which al-Sanūsī made, he had an understanding of reason that doesn't base on Allah. However, al-Sanūsī has never broken the Asʿharī tradition in this matter. According to al-Sanūsī, both the deduction and the knowledge formed as a result of this,

is Allah's creation without means. There is no influence of deduction on knowledge and also the knowledge on deduction. Also, the human has no influence neither in inference nor knowledge. It seems to be contradictory to the definition of such a discourse. However, he made his interpretations within the framework of the understanding of the omnipotence that the Asʿharites had drawn. It is unthinkable that Allah, who created everything and even man's actions, can't be imagine that doesn't create thought. Intellect produces knowledge, but Allah creates both intellect and the knowledge produced by intellect.

al-Sanūsī, while describing deduction, said that it could be produced with waʿẓ in the sense of envision. However, there is another very important concept that creates a conception from his point of view, which is "judgment". According to him, judgment is "the proof (affirmation) or negation of something". The phrases "the universe is created" or "Allah is not created" are the examples of a proof or negation of an issue. See, this is a judgment. In this sense, envision is a road to judgment. That is, the information obtained by envision reaches a judgment in the forms of the reason.

al-Sanūsī classify the judgment in to three: lawful (sher'i), ordinary, intellectual. The lawful judgment is the salutation of Allah with the demand related to the actions of the amenable, not being good deed or sin or waʿẓ. Ordinary judgment is the link between the existence or absence of a state and the existence or absence of another state. The most important of these three judgments is the intellectual judgment. As for the intellectual judgment, it is the proof or the negation of a work without waʿẓ and repetition. It is separated from lawful judgment without being waʿẓ and separated from ordinary judgment with being not repeated. In this sense, if the mind needs the examination or repetition while deciding for a work's certainty or negation, this kind of a judgment is not lawful or ordinary but it is intellectual judgment. The reason judges either a work's certainty or absence together (permissible), or accepts only the certainty (necessary) or accepts the negation (impossible). According to al-Sanūsī, having the right to comment on belief is pertain to intellectual judgment in the first place.

al-Sanūsī takes the maʿrifat Allāh to the center in matters related to the place of reason and examines the relation of the maʿrifat Allāh with these three concepts (necessary, permissible and impossible). What al-Sanūsī tends in doing

so is that to show that there is an inherent meaning of reason as well as having relevance of knowing some things. As a result, according to al-Sanūsī, knowing these three parts of the intellectual judgment is the reason itself. Anybody who does not know these, is the person without reason.

al-Sanūsī thinks that it is necessary for the amenable to know the intellectual judgments and its parts. This necessity is to make the amenable separate the things about Allah or his prophets related to necessity, permissible and impossible attributes; but also, the things exist within the limits of intellectual judgment or not. The amenable who know these has evidence and thereby can defeat the doubts that may have formed or may will form in him.

al-Sanūsī also emphasizes the deduction of reason to reach the maʿrifat Allāh with reason. According to him, it is the best deduction method in terms of the evidence that Allah exists is that the deduction from causing agent to cause (for example, the burning of one thing shows the fire) and the deduction from one correlative to another (for example, the necessity of Allah being imniscience, shows the necessity of his knowledge) The acceptance of the possible entity has agent who wills its existence, oppose to the Fakhr al-Dīn al-Rāzī, that this proposition is whether imperative or not. According to him, these propositions are not imperative, they need deduction. In this respect, deduction is necessary for the maʿrifat Allāh.

The reason which is considered in the sense of logic in al-Sanūsī is not a structure which merely functions as a analogy and a deduction. On the contrary, according to al-Sanūsī, there is a direction going towards the heart from the point of reason and it seems that the heart is used in meaning of reason. This is an example of al-Sanūsī's attempt to combine mystical knowledge with reason and legal injunction (nass). This is a remediation project in terms of his time.

GİRİŞ

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Mağrib'de Eşʿarî fikrinin donuklaştığı bir dönemde (h.IX/m.XV) düşünceleri ve eserleriyle yeni bir çığır açmıştır. Âlimlerin nazarî ilimleri ihmâl ettiğini ve halkın da taklitten öteye gitmediğini düşünen Senûsî, çözüm amacıyla akâid eserlerini yazmış ve bu eserler

büyük bir ilgi görmüştür. Böylece Eşᶜarî kelâm sistemine güncel ve ivme veren bir veçhenin kazandırıldığı bir noktaya ulaşılmıştır.[1]

Senûsî, 832/1428 yılında günümüz Cezayir'inin Tilimsân kentinde dünyaya gelmiştir.[2] Tilimsân, onun zamanında bölgenin en önemli ilim merkezi olduğu ve bölgenin önemli âlimleri orada bulunduğundan ilim tahsili için başka yerlere gitmek yerine Tilimsân'da tahsilini tamamlamış ve burada hocalık yaparak hayatını devam ettirmiştir.[3] *el-Akîdetü'l-Kübra, el-Akîdetü'l-Vüstâ, el-Akîdetü's-Sugra, el-Akîdetü'l-Hafîde* gibi hem kelâm alanında hem de diğer birçok alanda eserleri bulunan Senûsî 895/1490 yılında Tilimsân'da hayata gözlerini yummuştur.[4]

Senûsî, dönemin şartlarını da gözeterek kaleme aldığı akîdeleri sayesinde Mağrib'deki kelâm eğitim sisteminde oldukça etkili olmuştur. Dönemin birçok irili ufaklı medresesi Senûsî'nin akîdelerini okutmuş; mezuniyet belgesi sayılan icazeti alabilmek için *Akâidü's-Senûsiyye*'yi iyi derecede okuyup anlama şartı getirilmiştir.[5] Bunu yerine getiremeyenler kelâm ilminden hiçbir şey öğrenmemiş kabul edilmişlerdir.[6] Mağrib'de Senûsî'nin eserlerine gösterilen bu ilginin bir benzerinin, Meşrik'te Saᶜdüddin et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) akâidine gösterildiği bilinmektedir. Bu anlamıyla Senûsî, Mağrib'in Teftazânî'si sayılabilir. Genel anlamda Eşᶜarîlik için yeni bir merhale sayılmasa da Senûsî'nin başını çektiği bu yeni devirde, halk arasında vaki olan taklîdin izalesi ve böylece bidᶜatlerden uzak-

---

1 Yûsuf Ahnâne, *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Eşᶜarī fi'l-garbi'l-İslāmī* (Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1424/2003), 173, 175.

2 Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lām ḳāmūs terācimi li eşheri'r-ricāl ve'n-nisā' mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribīn ve'l-müsteşriḳīn* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980), 7: 154; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cem a'lāmi'l-Cezāir min 'aṣri'l-İslām hatta'l-'aṣra'l-ḥāḍir* (Beyrut: Müessese Nuveyhiz es-Sekâfiyye, 1400/1980), 180.

3 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Mellâlî et-Tilimsânî (ö. 898/1492), *el-Mevāhibü'l-ḳuddūsiyye fi'l-menāḳıbi's-Senūsiyye,* thk. Ilâl Bûrebîk (Cezayir: Dâru Kerdâde, 2011), 62; Joseph P. Kenny, "Muslim Theology as Presented by M. b. Yusuf as-Sanusi: Especially in his al-Aqida al-Wusta" (PhD diss., University of Edinburg, 1970), 6.

4 el-Mellâlî, *el-Mevāhib,* 557; Senûsî'nin hayatı ve geçirmiş olduğu ilmî merhalelerin ayrıntısı için bkz. Ahmet Çelik, "Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı" (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015), 13-59.

5 Ebû Abdullah Muhammed b. et-Tayyib b. Abdisselâm el-Kâdirî, *Neşru'l-mesānī li ehli'l-ḳarni'l-hādī ᶜaşer ve's-sānī*, thk. Muhammed Haccî - Ahmed et-Tevfîk (Fas: Dâru'l-Mağrib, 1977), 1: 221; Ahnâne, *Tatavvur*, 177.

6 Ahnâne, *Tatavvur*, 210.

laşılması suretiyle Eşʿarî kelâmın akılcı yapısına rücû hedeflenmiştir.[7] Ona göre insanların akîdelerinden taklid muhakkak temizlenmeli; buna karşı çıkanların delillerini çürütmek için çaba gösterilmelidir.[8]

Aslında Senûsî'nin tüm bu çabaları, Müslümanlar için bir ıslah hareketi oluşturmak isteğidir. Bu hareketin merkezinde ise akıl bulunmaktadır. Ona göre akıl, insanı mârifetullaha ulaştıran en temel yapıdır. Bunun açıkça görülebilmesi için de söz konusu kavramların anlaşılması hem Senûsî hem de müteahhirûn dönem kelâmı açısından önem arzetmektedir.

1. AKLI DAHA İŞLEVSEL KILMAK İÇİN NAZARA YENİ BİR BAKIŞ

Senûsî'nin kelâm anlayışına göre nazar, mârifetullahın en önemli kaynağıdır. Bu kaynak, ifadesi açısından bir yandan sarih gerçeklere açık olmayı bir yandan da aklı işlevsel kılmayı anlatan bir kriterdir. Öyle ki Senûsî'ye göre nazar bilginin imkân dahilinde olduğunu gösteren ve bilgiyi elde etmedeki en önemli kaynaktır. Bu konuda Senûsî öncelikle, kendinden önceki kelâmî geleneği takiple Kādī Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) yaptığı nazar tanımını aktarmıştır: "Mâlum olmayan şeyi bilmeye götürecek şekilde mâlum işleri tertip etmektir."[9] Fiilen Kādī Beyzâvî'ye sıklıkla atıfta bulunan Senûsî, bu tarifin eksik olduğunu düşünmüş ve tarifi yeniden şu şekilde formüle etmiştir: "Nazar, matlûba (istenilen şeye) ulaştıracak şekilde mâlumu vazʿ etmek (ortaya koymak) ya da iki ve daha fazla mâlum işi tertip etmektir."[10]

Senûsî, nazar kavramını aklın bilgiye ulaşmada kullandığı bir yöntem olarak görerek tarifte, *vazʿ* veya *tertip* şeklinde yeni bir ayrıma gitmiştir. Aslında Senûsî'ye göre aklın hem vazʿda hem de tertipte yaptığı bir iştir (emr). Bu ayrımın pratik bir sonucu olarak vazʿ işi ile "*muarrif-kavli şârih*" denilen salt bilgiye (bu bilgi tasavvurdur); tertip işi ile de nefy ya da ispat cinsinden bir işin bir işe

---

7 Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *ʿUmdetü't-taḥḳīḳ ve't-tesdīd fī şerhi ʿaḳīdeti't-tevḥīd ev şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, thk. Bukʿabir Belgard el-Muaskerî (Cezâyir: Dâru Kerdâde, 2011) 144, 155-159; Ahnâne, *Tatavvur*, 189.

8 Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu ṣugra's-ṣugrā fī ʿilmi't-tevḥīd*, haz. Saîd Fûde (Ammân: Dâru'r-Râzî, 1427/2006), 44.

9 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 145; el-Kâdî Nâsıruddîn el-Beyzâvî, *Tavāliʿu'l-envār min metāliʿi'l-enzār*, thk. Abbâs Süleymân (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 55.

10 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 146.

nispetine (bu nispette tasdiktir) ulaşılır ki bu nispet sonucu "*delil veya hüccet*" oluşur.[11] Oysa Kādī Beyzâvî'ye göre bu tasavvur ve tasdike götüren şey sadece mâlumu tertip olmaktadır.[12] Senûsî'nin nazarı tarifte vazʿ ile tasavvura ulaşma çabası mensubu olduğu Eşʿarî çizgiden biraz farklı görünmektedir. Eşʿarîlik içerisinde her ne kadar nazarî bilgi önemli olsa da bu nazarın ilim oluşturma yönü tamamen Allah'a dönük bir tarz ifade etmekte; nazarı da nazarın sonucu oluşan bilgiyi de Allah yaratmaktadır.[13] Senûsî'nin nazar tanımındaki "*tertib*"ten çeşit olarak farklı vazʿ tabiri, aklın Allah'tan ayrı bir şekilde faaliyet gösterebileceğini düşündürmektedir. Oysa bu ifadesinde Senûsî'nin, aklın mutlak faaliyeti ile Allah'ın iradesini karşı karşıya getirmemek için gösterdiği çaba görülmektedir. Bir şeyler ortaya koyabilen akıl Allah'tan bağımsız değildir. Çünkü insan, aklın işlevi olan bu vazʿ ile bireysel olarak bir bilgiye ulaşabilmektedir. Allah'tan kopuk olmayan bu bilgi insan aklı için bir özgürlük ifade etmektedir.

Senûsî'deki bilgi ve kaynaklarını anlamak için bilgi-nazar arasındaki bağı iyi kavramak gerekmektedir. Bu nazar, mutlak bir nazar değil "*nazar-ı sahih*"tir. Nazar-ı sahihin zıttı olan "*fâsid nazar*", mukaddimelerin kuruluşundaki madde ve suretlerin tertibinde bozukluk ve düzensizlik olması durumudur.[14] Eşʿarîlere göre fâsid nazar cehaleti gerektirmez ancak Senûsî'ye göre, her ne kadar bir bozukluk ve düzensizlik olsa da tıpkı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi[15] o da fâsid nazarın cehaleti gerektireceği sonucuna varmıştır.[16] Fâsid nazarın cehaleti gerektirip gerektirmeyeceğindeki ihtilafa rağmen sahih nazar cumhura göre bilgi ifade etmektedir.[17] Senûsî'ye göre gerek nazar-ı sahih gerekse bunun sonucu oluşan bilgi vasıtasız olarak Allah'ın yaratması iledir. Nazar-ı sahihin bilgide, bilginin de

---

11 Senûsî, *Şerḥu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 146.

12 Beyzâvî, *Tavāliʿu'l-envār,* 55.

13 Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yay., 2012), 392.

14 Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el- Mevāḳıf fī ʿilmi'l-kelām* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 22; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 149.

15 Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣal efkāri'l-müteḳaddimīn ve'l-müteaḫḫirīn mine'l-ʿulemāi ve'l-ḥukemā' ve'l-mütekellimīn*, tkd. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, t.s.), 49; İbrahim Çoşkun, "Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri", *V. Kelâm Koordinasyon Toplantısı ve Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu,* ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz (Bursa: Arasta Yay., 2003), 120.

16 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 149.

17 Îcî, *el-Mevāḳıf*, 23.

nazar-ı sahihte herhangi bir tesiri yoktur. Kulun ise ne nazar-ı sahihte, ne de bilgide bir tesiri vardır.[18] Görüldüğü üzere Senûsî'nin yaklaşımında kendinden önceki geleneksel bakış açısıyla hedef birlikteliği olmakla beraber vazᶜ kavramı temelinde farklı bir açıklama tarzı vardır. Dolayısıyla bu yaklaşım klasik Eşarî çizginin müteahhirûn ulemâda farklı bir tarzda şekillenmesine tipik bir örnek olmaktadır.

2. AKLIN MEBÂDİSİ OLARAK HÜKÜM VE TÜRLERİ

Hüküm, Senûsî'nin kelâm sisteminde temel kavramlardan birisidir. Kelâma giriş mahiyetinde orijinal bir eser olarak karşımıza çıkan "*el-Mukaddimât*" isimli eserinin şerhinde hükmü, "Bir işin[19] ispatı (olumlama) veya nefyi (olumsuzlama)" olarak tarif etmiştir.[20] Senûsî'nin bu tarifi hüküm kavramını, mantık içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Kelâm ilminde hüküm daha çok inanç, ibadet, muamelât ve ahlâka dair temel ilkeleri ifade eder.[21] Böyle bir değerlendirme, kelâm ile mantığın çok yakın iki ilim dalı olduğunu göstermektedir. Senûsî'nin hüküm tarifi de kelâm ilmiyle paralel şekilde, insan zihninin işleyişine ilişkin bir takım tavrı belirlemektedir. İnsan herhangi bir işi düşündüğü (idrak) zaman onu yalnızca zihninde tasavvur eder; onun ispat veya nefyini düşünmez. "Hüdûsun manası yokluktan sonraki vücuttur" denildiğinde ontolojik anlamda bir ispat veya nefyden öte tasavvur inşası söz konusudur. Böyle bir mana, bir durumu ispat ya da nefy ederse bu düşünce eşya ve ekvânın hakikatine tetabuk eden "tasdik" olur ki bu tasdik aynı zamanda "hüküm" olarak da isimlendirilmektedir. Âlemlerin[22] manası tasavvur edilerek "Âlemler hâdistir" denildiğinde bir ispat; ya da "Allah, hâdis değildir" denilerek kıdemi vacip olandan (Allah) hâdis

---

18 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, thk. Mâhî Kundûz (Busaâde: Dâru Kerdâde, 2011), 44.

19 Senûsî, hükümle ilgili tariflerinde hep iş (emr/umûr) kelimesini kullanmıştır. Kelimenin kullanım amacını zikretmese de nazara bakışında onun nazarı aklın bir işi (emri) olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İnsan bir emri idrâk eder ve ardından nazar ile tasavvur oluşur. Vazᶜ kelimesiyle yaptığı vurgu da buna yöneliktir. Bkz. Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140, 146-149. Bu yüzden "emr" kelimesi tarafımızca "iş/işler" olarak tercüme edilmiştir.

20 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140.

21 İlyas Üzüm, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 464.

22 Âlem, Allah dışındaki herşeydir. Bkz. Senûsî, *Şerḥu'l-ᶜaḳīdeti'l-kübrā*, 194-195.

nefy edilmiş olur. İşte bunlar bir işin ispatı ya da nefyidir ki hüküm olarak isimlendirilirler.[23] Sonuç olarak görülmektedir ki tasavvur, hükme (tasdike) giden bir yoldur. Yani tasavvur ile elde edilen bilgiler, zihnin formlarında hükme ulaşmaktadır.[24]

Senûsî, yazdığı akaid/kelâm kitaplarında itikâda dair hükümleri açıklamadan evvel hükmün ne olduğunu ve insanların zihinlerinde oluşan hükümleri belirlemeye çalışmıştır.[25] Bu açıdan Senûsî'de hüküm kadar hüküm çeşitleri de önemli olmaktadır. Senûsî'de hüküm temel anlamda üçe ayrılır: Şer'î, Âdî, Aklî.

Şer'î hüküm Allah'ın, mükelleflerin fiilleriyle alakalı talep, ibâha veya vazᶜ ile hitabıdır.[26] Âdî hüküm ise bir durumun varlığı veya yokluğu ile bir başka durumun varlığı veya yokluğu arasındaki bağdır. Bu bağ tekrar yoluyla (tekerrür), bu işlerden birinin diğerine kesinlikle tesiri olmaksızın, birbirlerinin peşi sıra gelmekle (teh̲âllüf) sağlanır.[27] Yani iki iş âdet üzere birbirinin peşi sıra olmakta ve birbirlerine sûnî bir sebep görünümü arz etmektedirler.

Aklî hükme gelince o, herhangi bir vazᶜ ve tekrar olmaksızın bir işin ispatı veya nefyidir.[28] Vazᶜ olmaması ile hükm-i şer'îden, tekrar olmaması ile hükm-i âdîden ayrılmaktadır. Bu anlamıyla akıl bir işin sübûtuna ya da nefyine karar verirken tekrara, incelemeye ihtiyaç duyuyorsa bu türden bir hüküm şer'î ve âdî hüküm değil; aklî hükümdür. Akıl bir işin, ya sübûtuna ve yokluğuna birlikte hüküm verir (câiz), ya yalnız sübûtunu kabul eder (vâcib) ya da yalnız nefyini kabul eder (müstahîl).

---

23 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140-141. Senûsî'nin kelâm ilminin meselelerine girmeden evvel kullandığı ıstılahları açıklaması, ayrıca mantık ilmini kelâm kitaplarında faal olarak kullanması çok önemlidir. Bu açıdan mantığın tarifine baktığımızda onun, insanı düşüncelerinde hatadan koruyan bir alet ilmi olduğu görülmektedir. Konusu tasavvurât ve tasdîkattır. Tasavvurâtın mebâdîsi "*Külliyât-ı Hams*", makâsıdı "*kavl-i şârih*"tir. Tasdikâtın mebâdisi kaziyyeler (önermeler), makâsıdı ise kıyastır. Bkz. Ebherî, *Mugni't-tüllâb*, 19, 21.

24 Öner, *Klasik Mantık,* 57.

25 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 140; Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 48.

26 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 143.

27 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 162.

28 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 166; Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 48.

Senûsî'de hükm-i aklî'nin ayrı bir konumu ve önemi vardır. Ona göre akîde de söz sahibi olmak birinci derecede hükm-i aklîye hastır.[29] Bu açıdan Senûsî'de hükm-i aklînin çeşitlerine birer kavram olarak değinmek iyi olacaktır.

Senûsî, halkı irşat için yazdığı akîdelerine ilim ve akıl kavramlarıyla bağlantısı bulunan aklî hüküm ile başlamıştır: "Bil ki hükm-i aklî üç kısma ayrılır: Vâcib, câiz, müstahîl."[30] Senûsî'nin hükm-i aklîyi bu şekildeki ayrımı onun, aklı mantık diliyle değerlendirdiğini göstermektedir.

Senûsî, aklın konumuyla alakalı şeylerde mârifetullahı merkeze alır ve mârifetullahın bu üç kavramla (vâcib, câiz ve müstahîl) ilişkisini inceler. Senûsî'nin bunu yaparken gözettiği şey aklın fıtrî bir anlamının olması yanında, birtakım şeyleri bilmekle de alakasının olduğunu göstermektir. Senûsî bu konuda Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) aklı tarifini[31] örnek göstererek "akıl, mâkûlâtın idrâk olunduğu bir içgüdüdür" şeklinde bir tarif yapmaktadır.[32] Yani vâcib, câiz ve müstahîli idrâk etmek, söz konusu içgüdünün gereğidir. Bu içgüdü olmazsa mâkûlat idrâk olunamaz. Netice olarak hükm-i aklînin bu üç kısmını bilmek Senûsî'ye göre aklın bizatihi kendisidir. Bunları bilmeyen kimse akıllı olmayan kimsedir.[33]

Senûsî, nazar yapan aklın hükme (aklın hükmüne) ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bu anlamıyla hüküm, tasavvuru tasdik; tasdik ise bir işi ispat ya da nefydir. Hükm-i aklî ise bir işin tekrar ya da vazʿ olmaksızın ispat ya da nefyidir. Tüm bu tanımlar Senûsî'de akıl ile hükmün irtibatını açıklamaktadır. Buna göre hüküm akla izafe edilmekte, bütün hükümler akılla idrak olunmaktadır. Fikir olmaksızın mücerred akıl bu hükümleri idrakte yeterlidir. [34] Senûsî'nin akla bu yaklaşımı Eşʿarîliğin akla verdiği değerden daha fazlasını Senûsî'nin hükm-i aklîye verdiğini düşündürebilmektedir. Ancak onun bu aklı, çok fazla geniş alanı olan bir akıl değildir. Aklın hüküm alanındaki yeri vacip, müstahîl ve câiz kav-

---

29 Senûsî, *Şerhu ṣuğra's-ṣuğrā*, 48-49.

30 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā ve şerḥuhā,* thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʻİlmiyye), 1426/2005, 78; *Şerḥu ṣuğra's-ṣuğrā*, 50.

31 el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Māhiyyetü'l-ʿaḳl ve maʿnāhu ve iḫtilāfü'n-nās fihi*, thk. Hüseyin el-Kûtlî (Beyrut: Dâru'l-Kindî - Dâru'l-Fiker, 1398/1978), 201, 205.

32 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 79.

33 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 78-79.

34 Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 166.

ramlarıyla sınırlıdır. Hükm-i aklînin bu üç kısma hasr edilmesi, aklın bir şeyin ya sübûtu ve nefyini birlikte kabulü (câiz) ya da sadece sübûtu kabûlü (vâcib) ve yahut da sadece nefyi kabulü (müstahîl) yönüyledir. Senûsî'ye göre hükm-i aklî bir ikrârdır; bu ikrârla akıl bir işin ispatı veya nefyini, tekrarın ve şer'in etkisi olmaksızın müstakil bir şekilde ifade eder. Bu da Senûsî'de düşüncenin özgürlüğünü ifade etmektedir.

Aklî hükümler konusunda Senûsî kendinden önceki Eşʿarî geleneği yer yer eleştirmektedir. Eşʿarîler, bilginin imkânını reddeden Sümeniyye, Sufestâiyye gibi grupları eleştirirken nazarî bilginin kaynağını nazar ya da istidlâl olarak görür. Mükellef olan kişiye ilk gerekli olan şey aklını kullanarak nazar ve istidlâl yapmasıdır.[35] Cüveynî'de bu ifade "nazara yönelme, kast" iken[36] Senûsî'de bizzat nazarın kendisi olmaktadır. Senûsî, nazarın tanımında Kâdî Beyzâvî'ye yaptığı tashihin bir benzerini nazar konusunda Cüveynî'ye yapmıştır. Bu anlamda Senûsî, hükm-i aklî konusunda Cüveynî ile başlayıp Gazzâlî ile devam eden mantığın kavramlarının kelamda çokça kullanıldığı bir yöntemi benimsemiş; ancak Eş'arî gelenek içinde kendine has yorumlar geliştirmiştir.

Senûsi aklî özgürlük açısından içinde bulunduğu Eşʿarî perspektiften farklı görülse de akla kendi koyduğu sınırlar ile ilahî iradeden uzak bir akıl anlayışı çizmemiştir. Ona göre Allah'ın, âdetin bir kısmını kalpte zarûrî olarak, düşünmeye ihtiyaç kalmaksızın yarattığını; bir kısmını ise nazar ve teemmül anında yarattığını söylemiştir. Bununla birlikte Allah'ın hâdis ilimlerin hepsini ibtidâen kalplerde yaratması da sahihtir.[37] Ancak Allah sırf kendi ihtiyarı ile âdeti bu taksim üzere yaratmıştır.[38] Senûsî'nin bu çabası aklın özgürlüğü ile ilahî kudreti bağdaştırma çabası olarak görülmelidir.

Senûsî, her mükellefin hükm-i aklîyi ve kısımlarını bilmesinin gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu gereklilik o mükellefin, Allah ya da resulleri hakkında vacip, câiz ve müstahîl olan sıfatları; ayrıca hükm-i aklînin sınırları içerisinde olan ya da olmayan şeyleri ayırması açısındandır. Bunları bilen mükellef burhana

---

35 Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 108-109.

36 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitābü'l-irşād ilā ḳavāṭıʿi'l-edille fī ʿuṣūli'l-iʿtiḳād*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa ve Ali Abdülmunʿim Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 25.

37 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 162-163.

38 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 162; *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 46.

sahip olur ve böylece kendisinde oluşmuş ya da oluşabilecek şüpheleri defedebilecektir.[39] Hükm-i aklînin kısımları olan vacip, câiz ve müstahîl ile mükellef inancına dair bir işi sabit kılar ya da nefyeder veya o işin varlığı-yokluğuna cevaz verir. Senûsî, akîdelerinin genelinde olduğu gibi bu konuda da amacına hizmet edecek örnekler vermiştir. Bu örneklerden birisi, hükm-i aklînin câiz kısmına verdiği örnektedir. Senûsî itaatkârın Allah tarafından cezalandırılmasının aklen câiz olduğunu söylemiştir. Allah açısından bir kulun mükâfatlandırılması da cezalandırılması da mümkündür. Çünkü Allah meşîet sahibidir, dilediğini yapar.[40]

Bütün bu bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz: Senûsî akıl konusunun mebâdîsi olarak hükm-i aklînin kısımlarını değerlendirirken aklın makâsıdına ve kelâm ilminin yegâne gayesine mârifetullahı yerleştirmiştir.

3. İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ VE MARİFETULLÂH AÇISINDAN DEĞERLERİ

Senûsî, akîdelerinde "*nazarın gerekliliği*" [41] konusunun ardından bir istidlâl meselesi olarak "*Allah'ın varlığı*" meselesini ele almıştır. İşe öncelikle bu konuda kullanacağı yöntemi belirlemek açısından, aklın genel işleyişini anlatan istidlâl yöntemlerini ortaya koymakla başlamıştır. Ona göre Allah'ın varlığının ispatı konusunda dört türlü istidlâl vardır:

1) Sebepten müsebbebe istidlâl: Ateşe dokunmak, dokunulan yerin yanmasına sebep olur.
2) Müsebbepten sebebe istidlâl: Bir şeyin yanması ona ateşin değdiğini gösterir. Yani eserin varlığı, müessirin varlığına delâlet eder.
3) Bir sebebin iki müsebbebinden biriyle diğer müsebbebe istidlâl: Suyun kaynaması sıcaklığa delâlet eder. Oysa sıcaklık da aslında bir sonuçtur. Yani suyun kaynaması ve sıcaklık sonuçları, ateşe yakınlık sebebiyledir.
4) İki mütelâzımdan (birbirini gerektiren) biriyle diğerine istidlâl: Allah'ın âlim olmasının vücûbu onun ilminin vücûbuna delâlet eder.[42]

---

[39] Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 45.
[40] Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 171.
[41] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 144.
[42] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 196.

Senûsî yukarıda saydığımız bu maddeler hakkında bir yöntem belirleyerek ikinci ve dördüncü maddelerin, Allah'ı bilmek konusunda en uygun istidlâl yöntemleri olduğunu düşünmüştür. Birinci ve üçüncü maddeleri, *vâcibü'l-vücûd* olan Allah hakkında muhal olduğu gerekçesiyle reddetmektedir.[43]

Senûsî, istidlâl yöntemleri içerisinde kabul ettiği maddelerin içeriğine yönelik olarak da şöyle bir belirlemeye gitmiştir: İkinci maddede istidlâl yolu olarak zikrettiği sonuçtan sebebe, eserden müessire gitme konusunda kelâmcılar ile filozoflar arasındaki farka binaen[44], Râzî'nin bu konudaki görüşlerine muhalefet etmiştir. Râzî'nin görüşünü ve Senûsî'nin ona muhalefetini anlayabilmek için şu akıl yürütme üzerinden hareket etmemiz gerekmektedir:

Ben hâdisim. (Suğra / Küçük Önerme)

Her hâdisin bir muhdisi vardır. (Kübra / Büyük Önerme)

O halde benim bir muhdisim (mucidim) vardır.[45] (Sonuç)

Bu basit kıyasta[46] insanın bir yaratıcısının olduğu, büyük ve küçük önermelerdeki kabuller sonucunda oluşmaktadır. Bu kabuller ile ilgili olarak filozoflar ile mütekellimler arasında birtakım ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Bu ihtilaflar da onların isbât-ı vâcib yöntemleri açısından farklılaşmalarına neden olmaktadır.[47] Râzî, isbât-ı vâcib konusunda, kabul edildiği takdirde kesin olarak Allah'a ulaştıracak altı mukaddime zikretmektedir:

1) Mümkün varlığın varlığa çıkması ancak bir müreccih ile olur.

2) Bu müreccih hem var olmak hem de varlığı devam ettirmek için gereklidir.

3) Müreccih mevcut olmalıdır.

4) Varlığa geliş anında müreccihin eserinin var olması lazımdır.

5) Devir mümkün değildir.

---

43 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 196.

44 Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağından Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 475.

45 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 197.

46 Basit Kıyas: İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kıyaslara "basit kıyas" denir. Bkz. Ruhattin Yazoğlu ve Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık* (İstanbul: Rağbet Yay., 2012), 96.

47 İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", 475.

6) Teselsül imkânsızdır.[48]

Râzî''nin birinci maddede öne sürdüğü "mümkün varlığın müreccihi olması" cümlesi, bir kabulü göstermektedir. Bu öyle bir kabuldür ki zarurî olarak oluşmakta, bedîhî olmaktadır. Dolayısıyla sübût ya da nefy cinsinden herhangi bir hükme konu olmamaktadır. Durumun bu şekilde olduğu bir çocuğun fıtratına bakılarak bile görülebilir. Bir çocuğun yüzüne göremeyeceği bir yerden bir tokat atılsa ve sonrada ona "bu tokadın faili yok" denilse, o çocuk bu sözü doğrulamayacak; dolayısıyla tokadın failini araştıracaktır. Hatta mümkünün "müreccih"inin olduğuna hayvanların fıtratı bile delâlet eder. Öyle ki bir eşek odun sesi duysa, o sesi duyduğu zaman irkilir, dayak yiyeceğini zanneder; bilir ki odun olmadan odun sesi çıkması muhaldir.[49] Yani bu örneklerde de görüldüğü gibi Râzî'ye göre "Mümkün varlığın varlığa çıkması ancak bir müreccih ile olur", "Her hâdisin bir muhdisi vardır" mukaddimeleri, ait oldukları akıl yürütme içerisinde bedihî olarak bilinmektedir. Senûsî ise bu konuda Râzî gibi düşünmemekte; bu akıl yürütme de "Ben hâdisim (suğra/küçük önerme)" yargısının herhangi bir delile ihtiyaç duymadığını; dolayısıyla zarûrî olduğunu söylemektedir.[50]

Senûsî'ye göre Râzî'nin bu konuda öne sürdüğü örnekler mübalağadan başka bir şey değildir. Bazı temyizleri fıtrî denilebilirse de çocukların tüm temyizlerini, onlardan nazarî ilmi nefyederek bu durumu zarurî kabul etmek, onaylanabilecek bir şey değildir. Hele hele hayvanların külli kaziye (büyük önerme) yapabilmelerini düşünmek nasıl mümkün olur? Hayvan her odun sesini duyduğunda acı hissettiği için ve bu olay sürekli tekrar ettiğinden, odun sesini duyunda acı çekeceğini tahayyül ederek irkilmektedir. Yoksa onun bir akıl yürütme sonucu odun sesinden odunun ve dayağın varlığına ulaşması mümkün değildir.[51] Örnekler geçersiz olduğuna göre şu bilinmelidir ki insanın bir yaratıcısının olduğuna

[48] Fahruddin er-Râzî, *el-Metālibü'l-ʿāliyye mine'l-ʿilmi'l-ilāhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987), 1: 74-91; İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", 475.

[49] Râzî, *el-Metālibu'l-ʿāliyye*, 1: 74-75; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198; İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", 475.

[50] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 197.

[51] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198-199.

götüren akıl yürütme de kübra/büyük önerme zarûrî olmayıp burhanîdir; onun için nazar gereklidir.[52]

Senûsî, Râzî'ye büyük önermenin zarûrîliği konusunda muhalefet ettikten sonra, aynı nedenle İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'ye (ö. 478/1085) de "*Her hâdisin bir muhdisi vardır*" önermesindeki ispat metodu açısından eleştiri getirmektedir. Cüveynî bu önermeyi şu şekilde temellendirmektedir:

Âlemin hâdis olduğu sabit olarak bilinince onun bir başlangıcının olduğu da ortaya çıkar. Hâdisin varlığı da yokluğu da mümkündür. Önce ya da sonra olsun herhangi bir saatte vukûu mümkündür. Âlem bu şekilde adem yerine câizü'l-vücûd olduğuna göre akıl bedîhî olarak onun bir muhassisi olmasına hükmeder. Bu durum zarûrî olarak ortaya çıkar. Bunun için çok fazla gayret sarfetmeye ve nazar yapmaya gerek yoktur.[53]

Cüveynî'nin bu görüşü, Ehl-i sünnet'in de "Her hâdisin bir muhdisi vardır" mukaddimesinin, istidlâlî değil zarûrî olduğu konusundaki anlayışının hareket noktasıdır.[54] Senûsî, Cüveynî'nin, nazarî bilgiyi bu mukaddimede nefyeden görüşlerine kısmen katılırken onun isbat-ı vâcib konusunda bir kafa karışıklığı yaşadığını düşünmektedir. Ona göre "Her hâdisin bir muhdisi vardır" önermesi, "hâdislik"le alakalı olup isbât-ı vâcibin hüdûs delili kapsamındadır. Oysa Cüveynî'nin yaptığı belirleme "*mümkünlük*"le alakalı olup isbât-ı vâcibin imkân deliliyle alakalıdır. Cüveynî, bu iki kavramı birlikte değerlendirmiştir. Oysa hâdis kavramı varlığa gelip gelmemesi anlamında incelenmelidir. Onun var olma zamanındaki bir tartışma akla, cevâz ve mümkün manalarını getirir ki o da bu önermeden farklı bir yer teşkil eder. Durum böyle olunca "Her hâdisin bir muhdisi vardır" önermesinin nazarî olmadığını söylemek anlamsızdır. Aslında bu önermenin nazarı gerektirdiğini bilmek için az bir nazar yapmak yeterlidir.[55]

Senûsî'nin nazarî olarak bir hâdis-muhdis ayrımına gitmesinin pratikteki faydası aklen bir yaratıcı fikrine ulaşmak istemesidir. Hâdislikten yaratana giden bu yolda, duyuların idrak ettiği cisimlerin muhtaç olduğu bir varlık (vâcibü'l-

52 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198.

53 el-Cüveynî, *Kitābü'l-İrşād*, 28; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198.

54 Bekir Topaloğlu, *İslâm kelâmcılarına ve filozoflara göre Allah'ın varlığı (İsbât-ı vâcib),* (Ankara: DİB, Yay., 1992), 91.

55 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 198.

vücûd) bu yaratıcı fikrini sağlamada en önemli adım olarak görülmüştür. Esasında mütekellimler de onun gibi, cisimlerin bir yaratıcıya muhtaç olmasını, onların ya hâdis ya da mümkün olmasına bağlamışlardır. İster hâdis olsun ister mümkün olsun onlarda ki bu hüdûs veya imkân, bu cisimlerin ya zatında ya sıfatlarında ya da hem zatında hem de sıfatlarında olmaktadır.[56] Senûsî bu anlamda "*hâdisin yaratıcıya (sânî'e) ihtiyacı*" konusunda şu maddelerin olduğunu söylemiştir:

1) Zatı mümkün
2) Zatı hâdis
3) Hem zatı hem sıfatları mümkün
4) Hâdis olması şartıyla mümkün
5) Sıfatları mümkün
6) Sıfatları hâdis
7) Hem zatı hem sıfatları hâdis
8) Mümkün olması şartıyla hâdis. [57]

Senûsî bu yolların hepsinin isbât-ı vâcib açısından yeterli olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre "Hâdis olması şartıyla mümkün", "Mümkün olması şartıyla hâdis" maddeleri, "Hem zatı hem sıfatları mümkün", "Hem zatı hem sıfatları hâdis" maddelerine irca edilerek yukarıdaki sayı altıya düşürülebilir.[58] Cüveynî'ye itirazı da bu kapsamda düşünülebilir. Bu görüşüyle Senûsî isbât-ı vâcib yolları konusunda Râzî'den farklı düşünmüştür. Râzî, yukarıdaki maddelerden sadece "zâtı mümkün", "zâtı hâdis", "sıfatları mümkün", "sıfatları hâdis" olmak üzere dördünü saymış, bunların toplamı olan üç ve yedinci maddeleri, diğer maddelerden oluştuğu için zikretmemiştir. [59] Senûsî, kendi zikrettiği maddeler içerisinde sadece imkân ile yapılanların, âlemin bir yaratıcısı olduğu fikrini geciktireceği düşüncesindedir. Hâdislikle ya da hâdis-mümkün birleşimi ile yapılan ispat yolları ise ona göre daha çabuk netice vermektedir.[60] Bu da Senûsî'nin isbât-ı vâcib konusunda yerini ve yöntemini belirlemektedir. "*Hüdûs*" kavramı onun bu konudaki fikirlerini ortaya koymada hareket noktası olmuştur.

---

[56] Fahruddîn er-Râzî, , *Kitābu meʿālimi usūli'd-dīn*, haz. Semîh Dugaym (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 33; Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 81.

[57] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 199.

[58] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 199.

[59] Râzî, *Meʿālim*, 33-34; Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 200.

[60] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 200.

4. AKLÎ HÜKÜMLERİN KELÂMÎ YANSIMALARI

Senûsî'nin aklî hükümleri ve marifetullâhı değerlendirmesini daha iyi görebilmek açısından şu başlıkları ele almak istiyoruz:

4.1. Mukallidin Durumu

Senûsî'nin kelâmî anlayışında bilgi ve imkânını incelediğimiz zaman, onun mukallidi bilginin imkânını reddeden bir grup gibi müşahede ettiğini görmekteyiz. Senûsî mukallidi, bilginin imkânı noktasında felsefedeki "*lâ edriyyûn*[61]" grubu gibi görmüş ve eleştirmiştir.

Senûsî'ye göre mukallid herhangi bir belirsizlik ya da sıkıntılı bir durumda şüphe (şekk) içinde olacak; dolayısıyla kendisine sorulan soruya "*Lâ Edrî (bilmiyorum, idrak edemiyorum)*" şeklinde cevap verecektir.[62] Genel olarak Senûsî'de bilginin imkânı meselesi hakkında ve kelâm anlamında düzeltilmesi (ıslah) gereken ilk grup olan mukallid konusunda bilgi sahibi olabilmek için, öncelikle onun "*şüphe*" kavramına nasıl baktığını irdelenmelidir. Senûsî'ye göre şüphe, doğru ve yanlıştan oluşan iki mukaddimeden her ikisinin tercihte eşit olması durumudur. Yani şüpheye düşen kimse bu şüphesinde doğrunun mu yanlışın mı tercih edilmesi gerektiğini bilmemektedir. Yaptığı tercih hasbelkader doğru bile olsa bu şüphe sahibini sorumluluktan kurtaramayacaktır.[63] Senûsî, mukallidin bilgi konusundaki durumu hakkında şu hadisi delil getirmiştir:

Sizden biriniz veya ölü kabre konulunca simsiyah mavi gözlü iki melek ona gelir; onlardan birine "*münker*" diğerine "*nekîr*" denilir. O iki melek şöyle derler: Bu Muhammed (sav) denilen adam hakkında ne dersin? O kimse ise ölmeden önce söylediğini aynen tekrar ederek:...[64] O kabre konulan kimse münafık ise Muham-

---

[61] Lâ edriyye, Sûfestâiyye'nin bir kolu olup hakikatlere ait bilginin varlığını da yokluğunu da benimsemeyip şüphe içinde (şekk) bulunanlardır. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm terimleri sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 283-284.

[62] Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, s. 181.

[63] Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 44.

[64] Hadisin bu kısmı şu şekildedir: O Allah'ın kulu ve Rasûlüdür. Ben şehâdet ederim ki Allah'tan başka gerçek ilah yoktur. Muhammed de onun kulu ve elçisidir. O iki melek derler ki: Senin böyle söyleyeceğini biliyorduk. Sonra o kabir yetmiş arşın kadar genişletilir ve aydınlık hale getirilir ve rahatça yat uyu burada denilir. O kimse, "bu durumu benim aileme dönüp haber verebilir miyim?" deyince o iki melek; gelin-güvey gibi rahatça uyu gelin-güveyi olan kimseyi ailesinden en çok sevdiği kimse uyandırır derler. O kişi o kabirde mahşer için diriltilinceye kadar rahat rahat uyur.

med (s.a.v.) hakkında sorulan soruya; insanların peygamber dediklerini duydum bende aynen öyle söyledim, gerçek midir, değil midir, "*bilemiyorum*" diyecek. Bunun üzerine o iki melek; senin böyle söyleyeceğini biliyorduk derler. O kabre, "sıkıştır onu!" denilir, kabirde onu sıkıştırır da kaburga kemikleri yerlerinden oynar. Allah onu böylece mahşer günü uyandırıncaya kadar azap etmeye devam eder."[65]

Buna göre mukallid, dünyada bilginin imkânını, burhan ve kesin delillere (nazar) ulaşmayarak reddetmiş olmaktadır.[66]

Nazar bağlamında fikrin çok önemli olduğunu düşünen Senûsî, bu açıdan mukallidi de eleştirmiştir. Mukallid, Allah hakkında vâcib, câiz, müstahîl olan şeylere inanmış ve bu inancında kararlılık (cezm) göstermiştir. Ancak onun bu kararlılığı sübût bulmamıştır. Yani şüphe ile ortadan kalkabilir. Onun inancı ne ilim ne de marifet olarak isimlendirilebilir.[67] Senûsî'ye göre mukallidin hak üzere kararlılığı ve çok ibadet yapması onun dindeki basiretine ve kararlılığının doğruluğuna delâlet etmez. Mukallidin bu davranışı böyle bir toplumda yaşaması nedeniyledir. Böyle bir kimsenin aslında İslam'dan sonraki Yahudi ve Hıristiyan gruplardan farkı yoktur. Onlar da içerisinde yaşadıkları toplum ne söylüyorsa onu yaptılar. Kişideki kararlılık ya hak ya batıl üzere olur ki, mukallidin batıl üzere olması Yahudi-Hıristiyan örneği gibidir. Mukallidin durumundaki bu kararlılık cehl-i mürekkep olmasındandır. Onun kararlılığında yalan olan "*vehm*" etkili olmuştur. Aklın bu konuda etkisi yoktur. Bu yüzden insan kalbinde kararlı olsa da bu kararlılığın özel bir sebebini idrak etmese o, basireti olmayan mukallittir.[68] Buna göre itikadî kararlılık (cezm) ile karar kılınan şey arasında mülâzamet yoktur. Böyle bir mülâzemet olmadığında bunun sağlanması gerekir ki inancının sahih-batıl olduğu ortaya çıksın. Bunu da ancak burhanlardaki[69] sahih nazar sağlar.[70]

---

65 Buhârî, "Cenâiz", 86; Nesâî, "Cenâiz", 114.

66 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 181-182.

67 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd fi şerḥi kifāyeti'l-mürīd*, thk. Mustafa Merzûkî (Cezâyir: Dârü'l-Hüdâ, 1994), 48.

68 Senûsî, *Şerḥu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 183-184.

69 Senûsî, "*hüccet*"i aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aklî hüccette burhan, cedel, hitabe, şiir mugalata kısımlarına ayrılır. Bunları çeşitlerini ve örneklerini zikreden Senûsî, dini akîdeyi

4.2. Hüsün-Kubuh (Tahsîn-i Aklî)

Tahsîn-i aklî, küfür ve bidati gerektiren bir kavram olarak Senûsî'nin eserlerinde yer almaktadır. Bu kavram çerçevesinde hüsün ve kubuh konusuna yaklaşırken onun daha çok, muhalif görüş ve fırkaları tenkit etme saikiyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Senûsî, Ahmed b. Abdillâh ez-Zevâvî el-Cezâirî'nin (ö. 884/1440) *Lâmiyye*'sini şerhederken onun, Eş'arîlerin bu konudaki görüşünü özetleyen şu beytini zikretmiştir:

و الحسن بالعقل و التقبيح أوقعهم

و نحن للشرع حكم ان يقل نقل

"Onların hüsûn ve kübûh konusunda düştükleri şey konusunda; biz ancak şeriatin hükmettiğini söyleriz."[71]

Bu beyitten anlaşıldığı üzere Senûsî, hüsün-kubuh konusunda Eş'arî'lerin görüşünü benimsemekte ve savunmaktadır. Eş'arîler, kabîh'in Allah'ın nehyettiği; hasenin ise Allah'ın yasak kılmadığı şeyler olduğu görüşünde olup Mutezile'nin, bunların bilinmesinin aklî olduğu şeklindeki görüşlerine[72] karşı çıkmaktadırlar.[73] Senûsî de bu minvalde Allah'ın "yapın" dediğini hasen; "yapmayın" dediğini kabih olarak tarif ederek iyilik ve kötülüğün insana nispetle olduğunu, Allah'a kötülük izafe edilemeyeceğini düşünmektedir[74]. Hüsün-kubuh konusunda bu görüşte olan Senûsî'nin bu bahsi açıklayıcı yönü, biraz önce zikredilen beyitteki "onların düştükleri şey (أوقعهم)" kelimesindeki zamirin işaret ettiği muhalif kesimlerin kimler olduğunda açığa çıkmaktadır. Onun bu grupları belirlerken, genel bir tavır olarak ikili bir tasnifatla, "hüsün-kubuh anlayışı küfrü ya da bidʿati gerektirenler" şeklinde hareket ettiği görülmektedir.

---

tashih de birinci kısımdaki "burhan"ın kullanılacağını söylemiştir. Bu yüzden de yazdığı akîdelerinden birine "*Ümmü'l-Berâhîn*" ismini vermiştir. Bkz. Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 155.

70 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā,* 184.

71 Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd*, 292.

72 Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-usūli'l-ẖamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2009), 41-42.

73 Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eşarî, *Maḳālātü'l-İslāmiyyīn ve'ẖtilāfü'l-muṣallīn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: en-Nahdatü'l-Mısriyye, 1369/1950), 1: 356; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaṣfa min ʿilmi'l-usūl* (Kum Dâru'z-Zehâir, 1368/1949), 1: 57.

74 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 348.

Bidʿati gerektiren grup olarak Mutezileyi nitelendiren Senûsî, onların ihtiyârî fiillerin akıl cihetinden güzel ve çirkin olabileceğini; aklın da bunları bilebileceği görüşünü örnekleriyle birlikte zikretmiştir. Şâriʿin bu konuda hüküm verici değil durum (hâlu'l-mahal) bildirici bir konumda olduğunu söylemiştir. Oysa Senûsî'ye göre onların bu konudaki hataları akıllarına dayanmaları ve kulların fiil ve hükümlerini Allah'a kıyas etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bütün fiiller Allah'ın kudreti ve iradesine nispetle eşittir. Bir şey zatı ya da sıfatları itibariyle güzel ya da çirkin olamayacağı gibi akılda tek başına hükm-i şerʿî'nin bu konudaki hitabını anlamakta yetersiz kalacaktır.[75]

Senûsî'nin hüsün-kubuh konusunda muhatap alıp cevap verdiği ikinci bir grup da, bu konudaki anlayışlarının küfrü gerektirdiğini söylediği Berâhime'dir. Nübüvveti ve nübüvvetin getirdiği rükû-secdenin vücûbu, hayvanların yemek için kesilebileceği gibi bazı hususları hüsün-kubuh anlayışı nedeniyle reddettiklerini söylediği Berâhime'nin bu konuda akıllarını kullanmadıklarını düşünmektedir. Biraz teemmül etseler Allah'ın, istediğini yapan kâdir olduğunu ve kulları üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabileceğini anlarlardı. Böyle olunca Allah açısından da -kabîhi emretmeyeceği nedeniyle- reddettikleri hususlar hakkında haksız olduklarını anlayacaklardı. Bunu kabul etmeyerek Allah'ın fiillerini bir takım amaçlara tahsis etmek Allah'ın o amaçlara ulaşma ihtiyacını gündeme getirecektir ki Allah bundan münezzehtir.[76]

"Ta'lîl" meselesini hüsün-kubuh konusunun içerisinde değerlendiren Senûsî, Mutezile ve Berâhime'nin bu konuda, Allah'ın fiillerini bir takım amaçlara matuf kıldıklarını nakletmektedir. Senûsî bu anlayışı reddederek amaca göre iş yapmanın bir tür nakıslık alâmeti olduğunu; ayrıca bir takım amaçları gözetmenin aynı zamanda fiil anını beklemeye işaret edeceğinden ve Allahın da ibtidâen tüm eşyayı yaratıcı olduğundan onun fiillerini ta'lîl etmenin yersiz olduğunu düşünmektedir.[77]

Senûsî, kelâm anlayışında genel olarak akla vurgu yaparken hüsün-kubuh konusunda klasik Eş'arî çizgide nasslara vurgu yapmaktadır. Bu açıdan o, akla önem veren kelâm sistemi içerisinde geniş yer vermediği bu meseleye muhalif

[75] Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd*, 292, 293.
[76] Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 216-217.
[77] Senûsî, *el-Menhecü's-sedīd*, 135.

fırkalar üzerinden hareketle yeteri düzeyde değinmiştir. Akıl-nakil ilişkisinde fetret ehlinin durumunda da aynı tavrı sergileyen Senûsî, onların imanı ve durumları hakkında hiçbir bilgi serdetmezken, İslam'dan önceki dinlere mensup olmaları anlamında Yahudi ve Hıristiyanlardan bahsetmektedir. Onun bu bahisteki konumu yine muhalif fırkaları susturmak sadedinde onlarla münazara yapması şeklindedir. Bu münazaralar, onların şeraitlerini değiştirmeleri ve Hz. Muhammed (sav)'e uymaları ekseninde gerçekleşmiştir.[78] Senûsî'nin bu yaklaşımı Eş'arîlik içerisinde akla vurgu yapan bir kelâmî anlayışı benimsemesindendir.

Senûsî'de aklın manasının ve çerçevesinin hüküm bağı ile anlam kazandığı görülmüştür. Nazar-ı aklî ve hükm-i aklî olarak ortaya çıkan bu akıl Senûsî'nin kelâmının odak noktasını oluşturmaktadır. Ancak Senûsî'de aklın farklı bir alanı olarak kalp de çok önemli bir işlev görmektedir.

5. KALBÎ AKLIN MARİFETULLÂHTAKİ YERİ

Senûsî'de mantık bağlamında ele alınan akıl, sadece kıyas ve istidlâl işlevini gören bir yapıda değildir. Aksine Senûsî'ye göre aklın alan açısından kalbe doğru giden bir yönü bulunmakta olup kalbin, akıl manasında kullanıldığı görülmektedir. Bu yönüyle Senûsî'de kalbin anlam alanları önem kazanmaktadır.

Senûsî'de kalbin en önemli alanının bilgi ve ilim oluşturma olduğu görülmektedir. Senûsî'ye göre kalp, bilgiyle kuşanarak kelâm ilminin mesâilini ihtiva eden Allah ve resullerini her türlü eksiklikten tenzih eder.[79] Bunun dışında ayrıca kalp akâid-i îmâniyye'nin bilgisini elde etmede ön plana çıkmaktadır. Senûsî bu konuda, "Allah fazlı ve keremi ile bu zamanda iman ve itikat bilgisini kuşatıcı şeyler indirmiştir. Allah azze ve celle kalbin özünde ihtiyaç duyduğumuz kesin burhanları da indirmiştir" [80] demektedir. Ru'yetullah bahsinde "Allah'ın idrâk ettiğimiz şeyde bir mana ve araz yaratmasının bazı çeşitleri vardır. Birincisi Allah bu manayı gözde 'ibsâr' olarak isimlendirilen bir şeklide yaratır. İkincisi kalpte 'ilim' olarak isimlendirilen bir şekilde yaratır" [81] diyerek kalpte ilmin oluştuğunu söylemektedir. Bu örnekler sonucu kalpte bilginin özellikle de imana dair bilginin oluştuğu görülmektedir.

---

[78] Senûsî, *Münāẓaratü's-Senūsī li'l-Yehūd* (*Şerḥu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā* içinde), 503-509.

[79] Senûsî, *Şerḥu'l-muḳaddimāt*, 146.

[80] Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 105.

[81] Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 227.

Senûsî kalbin, bilginin mahalli olması konusunda Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) "Bilginin yeri kalp, sebebi âdîdir –ki o sebep de nazardır- ve aynı zamanda aklîdir" sözünü naklederek buradaki maksadın aklen elde edilmiş delillerle kalpte inancın oluştuğu şeklinde tespitini yapmıştır.[82] Ona göre Müslümanlardan herhangi birinin imanının zan üzere olması düşünülemez. Çünkü bilginin yeri kalptir.[83] İnsanlar bilgi konusunda eşit olurlarsa irfan dışında birbirlerinden bir üstünlükleri yoktur. Bu irfan kalpten ne zaman kaybolursa bilgilerden neş'et etmiş haller de o zaman kaybolur. Böylece kalp fesada uğrar.[84]

Senûsî'ye göre görme, göz ve kalbin birlikte işlevi olmaktadır. Görme anında göz görür ve kalpte ilim oluşur; görme olayı sonrasında ise gözden kaybolan sûretler kalpte emsâl yaratılışlarla belirir.[85]

Senûsî'ye göre kalbin ikinci anlam alanı imanın mahalli olmasıdır. Senûsî bu konuda, şeriatin kelime-i şehadeti "*kalpteki imanın*" bir tercümesi kıldığını ve kelime-i şehadetsiz imanın kabul olunmayacağını söylemektedir.[86] Bu tespit, Senûsî'de imanın kalpte gerçekleştiğini göstermektedir.

Senûsî'ye göre kalbin, bilgi ve imanın mahalli olmasıyla birlikte bir diğer anlamı, aynı zamanda sekînet yeri olmasıdır. Bu sekînet ile vesvese ve şüphelere karşı konulur; muânid ve mücadelecinin hüccetini ilzâm için delil getirilebilir. Bu delil kalbin itmi'nânı, vesvese ve şüpheleri defetmedeki yoludur.[87]

Kalbin sekînet yani manevî âlemleri de ifade ettiğine dair Senûsî'de şu ifadeleri bulmaktayız:

Akâid-i iman bilgisinin elde edilmesiyle insan ilâhî bağışları almaya ehil hale gelir ve bu şerefli kelimelerle sır makamına yükselir. Bu kelimeler iyiliklerin altında dürülüdür ta ki kalp onları zikrettiğinde yakîn nurlarıyla ürperir, iman ışıklarında zirveye ulaşır. Bunların hepsi Yaratanın yüce bilgilerinden parlayan tertemiz nurun tecellisine kalbi hazırlamak içindir. [88]

---

82 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 40.

83 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 170.

84 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 170.

85 Senûsî, *Şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*, 266.

86 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 99.

87 Senûsî, *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā*, 257.

88 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 187-188, 235.

Senûsî'nin eserlerinde müstakil olarak bir "kalp" başlığı bulunmasa da akîdelerinin değişik yerlerinde kalpten yukarıdaki manalarda bahsettiği görülmektedir. Buna göre Senûsî kalbi bilgi, iman ve maneviyatın birlikte yaşadığı bir bina olarak düşünmüştür. Bu da onda kalp ile aklın bir düşünsel faaliyet olarak beraber hareket ettiğini göstermektedir. Onun şu sözü buna delâlet etmektedir:

Hükm-i aklînin üç kısmı olan vâcib, câiz ve müstahîlin bilgisi ve bu bilgilerin tekrarı, aklın bu bilgilerin manalarını üretmede herhangi bir külfete düşmeyecek şekilde, kalbi benzer örnekleriyle tesis etmektir. Bu durum Allah ve resullerinin bilgisini kazanmak isteyen her akıllı kişiye zaruridir. [89]

Yani akıl demek olan hükm-i aklînin kısımlarından oluşan bilgi, kalp tarafında kompoze edilerek aklın ötesinde kalbî bir faaliyete dönüşmektedir. Bu durumda kalp akıl manasında; hatta akıldan daha geniş bir anlam ifade etmektedir.

Senûsî akîdelerinde daha çok akla vurgu yapsa da kalbin akıl manasındaki işlevi sonucu, akıl-kalp ikilisinden hangisinin önce geldiği konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Senûsî'nin akîdelerine baktığımızda onun, nazarın bilgiye kaynak olması açısından aklı öncelediği, kalbin ise iman ve itmi'nânın mahalli olması açısından kalbi öncelediği görülecektir. Ancak Senûsî'nin kelâm anlayışını bu pratikte şekillendirdiğimizde bu anlayışın bir nazarî ve bir de amelî olmak üzere iki boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. Nazarî boyutunda akıl, amelî boyutunda ise aklın üzerinde bir anlamda kalp bulunmaktadır. Bunlar da birbirini tamamlayan mütemmim cüzler gibi düşünülürse konu daha iyi anlaşılacaktır.

Senûsî'nin kelâm anlayışında akıl ile kalbin birlikteliği ve birbirine yakınlığı göze çarpmaktadır. Bu yönüyle orijinal bir görünüm arz eden Senûsî'de akıl temel olsa da kalp onun bütünleyici gücü olmaktadır. Akıl ile kalbin birlikte hareket etmesi için kişinin akîdeye daha çok vakit ayırması gerekmektedir.[90] Bu durum her mükellef için şart olsa da buna güç yetiremeyenler için, kalplerinde mücmelen bir ilim ve itmi'nanın oluşması gerekmektedir. Bu icmâlen oluşan şeyi o kişi tabir edemese bile akâid-i iman konusunda bu ilim ve itmi'nânın oluşması gerekmektedir. Kişi bu imanını ifade edemese ve mütekellimlerden delillerini inceleyerek öğrenemese bile taklit üzere olmaksızın bunun gerçekleşmesi o mükellef için yeterlidir. Bu da Senûsî'de ilm-i tevhîdin yani kelâmın nihayetinin

89 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 115.

90 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 219.

kalpte gerçekleştiğini; bu manada onda kalbin merkezî bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Senûsî akâid ve kalbin yakınlığını şu şekilde ifade eder: "Bilen kimse için akâid-i iman Şeytan ve avânesinin sırtına vurulmuş keskin bir kılıç, vehm karanlıklarını ortadan kaldırmak ve kalbin kirlerini temizlemek için kalbe bırakılmış bir nurdur." [91]

SONUÇ

Kelâm ilminde mütekaddimûn âlimler öncü olmaları bakımından önemlidir. Onların ortaya koyduğu te'viller kelâmî ekollerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak mezheplerin klasik olarak nitelendirilen görüşlerinin yaygınlaşmasında müteahhirûn âlimlerin yaptığı ilmî faaliyetlerin önemi çok büyüktür. Eşᶜarîlik bağlamında düşündüğümüzde, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin devrine kadar yoğrulmuş olan Eşᶜarî kelâmı onun devrinde adeta yasalaşmış; özellikle de Mağrib coğrafyasındaki etki alanı oldukça genişlemiştir.

Senûsî birçok yönden, Eşᶜarî kelâmın görüşlerinin şerh ve haşiyeler ile daha anlaşılır hale getirilerek benimsendiği zirve bir noktayı temsil etmektedir. Onun kelâm sistemini bir bütün olarak incelediğimizde onun Eşᶜarîlik içerisinde olan ama aklı faal olarak kullanan yapısı ön plana çıkmaktadır. Bulunmuş olduğu Afrika coğrafyasında bidᶜat ve hurafelerin ön planda olması, ayrıca bu bağlamda yapılan yanlış te'viller, onun akıl kullanımında zaten bilinen ama kendisiyle daha da spesifikleşen bir yöntem belirlemesine neden olmuştur. Karmaşık ve mutavvel kelâm kitapları yerine *el-Akîdetü'l-Kübra* gibi maksadını açıklayan, *el-Mukaddime* gibi kelâm okumadan evvel bilinmesi zaruri bilgileri ele alan anlaşılır kelâm kitapları kaleme almıştır. Ayrıca *Ümmü'l-Berâhîn* gibi avamın anlaması ve ezberlemesi için akîde kitapları da yazmıştır. Tasavvufun karşısında değil bizzat içinde yer alarak bu konudaki akidevî yanlışları da düzeltmek istemiştir. Sonuç itibariyle ortaya koyduğu sistemiyle aklı ön plana çıkaran değerli bir âlim olmuştur.

Mârifetullaha akıl ile ulaşma çabası Senûsî'nin yönteminde önemli bir noktadır. Mantık ilmindeki tasavvur-tasdik bağlamında nazar kavramına, akılda mâlum işleri vazᶜ ile yeni bir yön katması, aklın sadece belli işleri düzenlemekten (tertip) öte sentez yapan yapısını ön plana çıkarmaktadır. Bu aslında klasik Eşᶜarîlik'teki ilahî irade anlayışı ve akıl yorumu açısından bir yeniliktir. Aklın bir

91 Senûsî, *Şerḥu ṣugra's-ṣugrā*, 217.

şeyleri belirleyebilme yetisi olduğunu vurgulamaktadır. Yine de akla verilen bu önem Eşʿarî daire içerisinde olup Allah'ın iradesi asla göz ardı edilmemektedir. Ona göre aklı da aklın fiilini de Allah yaratmaktadır. Bunu da Senûsî açısından ihtiyatlı bir akıl anlayışı olarak yorumlamak doğru olacaktır.

Senûsî'nin mârifetullah akıl ilişkisinde mükelleflere kazandırmak istediği kelâmî akıl anlayışı, hüküm kavramında ortaya çıkmaktadır. Akıl kendi fiili olan hükmü, şer'î, âdî ve aklî olarak üçe ayırarak bir alan belirlemesine gitmiştir. Bunlar içerisinde hükm-i aklî, aklın özgür alanı olarak Senûsî'nin asıl düzeltmek istediği noktadır. Bir mükellef için hükm-i aklînin kısımları olan vâcib, câiz ve müstahîli bilmek o mükellef için yeterlidir. Yani Allah ve resulleriyle ilgili bilinmesi gerekli olan (vâcib), onlar hakkında düşünülemez ve söylenemez olan (müstahîl) ve de onların için mümkün olabilecek (câiz) şeyleri bilmek akîdenin temeli hatta hepsidir. Özellikle de câiz kısmı Eşʿarî kelâmın önemli bir savunma argümanıdır. İtaatkâr bir mü'minin cezalandırılabileceğini ya da günahkâr bir âsînin mükafatlandırılabileceğini iddia etmek bunun mutlak anlamda böyle olacağı için değil, akıl açısından bunun imkân dahilinde olmasındandır. Allah mutlak hâkimdir. Mülkünde dilediği tasarrufta bulunabilir. Ama adaleti bir zorunluluk gerektirmez. Bu açıdan Muʿtezile'nin iddia etmiş olduğu va'd ve vaîd anlayışı batıldır.

Senûsî aklın sahibi insana doğru karar vermesi için kelâmî anlamda yol gösterme çabasındadır. Bir mütekellim olmakla birlikte aynı zamanda tasavvufla da meşgul olan Senûsî, kalbin de akıl gibi bilgi üreten bir yer olduğu fikrindedir. Onun kelâm anlayışı açısından yorumlarsak mârifetullah akıl ile başlamakta, akıl ile ilerlemekte ama en son şeklini kalpte almaktadır. İmanın mahalli olması açısından böyle bir te'vil yerini bulmaktadır. Ama akıldan kalbe giden bu iman, insanları bidʿat ve hurafelerden uzak tutmak amacına matuftur. Bu yönüyle etki alanı bu kadar geniş olan Senûsî, kelâmda aklın aktif olarak kullanılmasını ama kalbin de nihaî nokta olduğunu göstermeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Ahnâne, Yûsuf. *Tatavvuru'l-mezhebi'l-Eşʿarī fi'l-garbi'l-İslāmī.* Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1424/2003.

Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal.* Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Beyzâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn. *Tavāliʿu'l-envār min metāliʿi'l-enzār.* thk. Abbâs Süleymân. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitābü'l-irşād ilā ḳavāṭıʿi'l-edille fī ʿuṣūli'l-iʿtiḳād*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsa ve Ali Abdülmunʿim Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Çoşkun, İbrahim. "Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri". *V. Kelâm Koordinasyon Toplantısı ve Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu.* ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz, 105-128. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 97-114.

Ebherî, Esîrüddîn. *Mugni't-tüllāb*. thk. Mahmûd Ramazan el-Bûtî. Kahire: Dâru'l-Fiker, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaṣfa min ʿilmi'l-ʿusūl.* 2 cilt. Kum: Dârü'z-Zehâir, 1368/1949.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed. *el- Mevāḳıf fī ʿilmi'l-kelām*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağından Fahreddin er-Râzî.* ed. Ömer Türker - Osman Demir, 473-504. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed (ö. 415/1025). *Şerḥu'l-usūli'l-ḫamse*, thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2009.

Kâdirî, Ebû Abdullah Muhammed b. et-Tayyib b. Abdisselâm. *Neşru'l-mesānī li ehli'l-ḳarni'l-hādī ʿaşer ve's-sānī.* thk. Muhammed Haccî - Ahmed et-Tevfîk. Fas: Dâru'l-Mağrib, 1977.

Kenny, Joseph P. "Muslim Theology as Presented by M. b. Yusuf as-Sanusi: Especially in his al-Aqida al-Wusta". PhD diss., Universty of Edinburg, 1970.

Mellâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Tilimsânî. *el-Mevāhibü'l-ḳuddūsiyye fi'l-menāḳıbi's-Senūsiyye.* thk. Ilâl Bûrebîk. Cezayir: Dâru Kerdâde, 2011.

Muhâsibî, el-Hâris b. Esed. *Māhiyyetü'l-ʿaḳl ve maʿnāhu ve iḫtilāfü'n-nās fîhi.* thk. Hüseyin el-Kûtlî. Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1398/1978.

Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cem a'lāmi'l-Cezāir min 'aṣri'l-İslām hatta'l-'aṣra'l-ḥāḍir.* Beyrut: Müessese Nuveyhiz es-Sekâfiyye, 1400/1980.

Öner, Necati. *Klasik Mantık.* Ankara: Bilim Yayınları, 1998.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-ʿAḳīdetü'l-vüstā ve şerḥuhā.* thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Menhecü's-sedīd fī şerḥi kifāyeti'l-mürīd.* thk. Mustafa Merzûkî. Cezâyir: Dâru'l-Hüdâ, 1994.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf. *Şerhu ṣuğra's-ṣuğrā fī ʿilmi't-tevḥīd.* haz. Saîd Fûde. Ammân: Dâru'r-Râzî, 1427/2006.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *Şerḥu'l-muḳaddimāt*. thk. Mâhî Kundûz. Busaâde: Dâru Kerdâde, 2011.

Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf. *ʿUmdetü't-taḥḳīḳ ve't-tesdīd fī şerhi ʿaḳīdeti't-tevḥīd ev şerhu'l-ʿaḳīdeti'l-kübrā*. thk. Bukʿabir Belgard el-Muaskerî. Cezâyir: Dâru Kerdâde, 2011.

Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eşarî. *Maḳālātü'l-İslāmiyyīn ve'ḫtilāfü'l-muṣallīn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 cilt. Kahire: en-Nahdatü'l-Mısriyye, 1369/1950.

Râzî, Fahreddîn. *Kitābu meʿālimi usūli'd-dīn*. haz. Semîh Dugym. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

Râzî, Fahreddin. *el-Metālibü'l-ʿāliyye mine'l-ʿilmi'l-ilāhiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987.

Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣal efkāri'l-müteḳaddimīn ve'l-müteaḫḫirīn mine'l-ʿulemāi ve'l-ḥukemā' ve'l-mütekellimīn*. tkd. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, t.s.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, 18: 464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yazoğlu, Ruhattin ve Tuncay İmamoğlu. *Klasik Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

ez-Zirikli, Hayruddin. *el-A'lām ḳāmūs terācimi li eşheri'r-ricāl ve'n-nisā' mine'l-'Arab ve'l müsta'ribīn ve'l-müsteşriḳīn*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Aralık/December 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 2

Yayın İlkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sivas, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Publisher

Cumhuriyet Theology Journal is published by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey.

Kapsam

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

Scope

Cumhuriyet Theology Journal publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Yayın Sıklığı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan

Period

Biannualy (15 June & 15 December)

Cumhuriyet Theology Journal is an in-

uluslararası hakemli bir dergidir.

ternatioanl peer-reviewed academic journal published twice a year.

Değerlendirme Süreci

CUID, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı **kör hakemlik** sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu

Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayı-

Review of Articles

CUID uses **double-blind** review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to *Cumhuriyet Theology Journal* are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in

na kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Bk. Değerlendirme Formları

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

See: Evaluation Form

This journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism

Yayın Dili

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.
Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Language of Publication

The language of *Cumhuriyet Theology Journal* is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.
Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Atıf ve Referans Sistemi

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Chicago stilinin

Notes and Bibliography

Cumhuriyet Theology Journal reguires writers to use the The Chicago Manual

kullanılmasını şart koşmaktadır.

of Style "notes and bibliography" system of referencing.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracağı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Open Access Policy

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Yayın Ücreti

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Processing Charges

Cumhuriyet Theology Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Telif Hakkı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to *Cumhuriyet Theology Journal* Editorial Office.

Submissions

Submissions to *Cumhuriyet Theology Journal* should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in *Cumhuriyet Theology Journal* should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

OAI: http://cumhurilhyt.dergipark.gov.tr/api/public/oai/cuid/
LOCKSS (June-December): http://dergipark.gov.tr/cuid/lockss-manifest

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Aralık/December 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 2

Guidelines for Authors

Cumhuriyet Theology Journal reguires writers to use the *The Chicago Manual of Style* "notes and bibliography" system of referencing.

First citation: author(s) first name and last name, title, (if applicable) first and last name of translator or editor, place of publication, publisher, date of publication, page number.

Subsequent citations: author's last name, the short title, and the page number should be indicated in all subsequent citations. Footnote citations should conform to the following examples.

References: References should be placed at the end of the text in alphabetical order. If a source has more than one author, the surname and name of the first author should be written, and the other authors should be indicated by et.al. The titles of books and journals should be italicized; article titles and book chapters should be placed in quotation marks. Translator's and editor's names (if there are any) should follow the title of the work:

BOOK

a) One Author:

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99–100.

2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

Bibliography:

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

b) Two Authors

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.

2. Ward and Burns, *War*, 59–61.

Bibliography:

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History 1941–1945.* New York: Knopf, 2007.

c) Three or More Authors

For three or more authors, list all of the authors in the bibliography; in the note, list only the first author, followed by et al. ("and others"):

1. Mitchell L. Eisen, Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Assoicates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Bibliography:

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Translation

1. Gabriel Garcia Marquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.

2. Marquez, *Cholera*, 33.

Bibliography:

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

e) Chapter or Other Part of a Book

1. John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War," in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

2. Kelly, "Seeing Red," 81–82.

Bibliography:

Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War." In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ARTICLE

a) Printed

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology* 104 (2009): 440.

2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

Bibliography:

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

b) Online

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, "Origins of Homophily in an Evolving Social Network", *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.

2. Kossinets and Watts, "Origins of Homophily," 439.

Bibliography:

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network." *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ENCYCLOPEDIA ENTRIES

For encylopedia entries, the author's name and surname are written first. These are followed by the title of the entry in quotation marks, the full name of the encyclopedia, , the place and date of publication, its volume number and page numbers:

1. As'ad Abukhalil, "Maronites," in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, 2nd ed., vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.

2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Bibliography:

Abukhalil, As'ad. "Maronites." In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 2nd ed. Vol. 3. New York: Macmillan Reference, 1491-92.

DISSERTATION

For theses and dissertations, the following order should be followed: name of the author and surname, full title of thesis in italics, thesis type, the name of the university and date.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Bibliography:

Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago, 2008.

Chicago-Style Citation Quick Guide:

http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

Please see: http://dergipark.gov.tr/cuid/page/1418

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Aralık / December 2017, Cilt / Volume 21, Sayı/Issue 2

TEKNİK NOT

İlahiyat Alanı Makale Yazım Kılavuzu

Abdullah Demir
Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Editörü
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam and History of Islamic Sects.
Editor of Cumhuriyet Theology Journal
Ankara, Turkey
abdillahdemir@hotmai.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573
DOI: doi.org/10.18505/cuid.362697

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, muhtevaları itibariyle kıymetli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı, Arapça kavramların imlâsı ile atıf ve referans stillerinin farklı kullanımı gibi dilsel ve şekilsel özellikleri açısından eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait asli kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. "Kur'ân-ı Kerîm", "Kur'an-ı Kerîm", "Kur'an-ı Kerim", "Kuranı Kerim" ve "Qur'an" şeklindeki farklı yazımlar ile "Bakara, 2/14", "el-Bakara 2/14", "2 el-Bakara, 14" ve "2/14" tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin "Mâtürîdî", "Matüridi" ve "Matüridî" ve "Maturidi" şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul

gören kaynak gösterme stilleri ile uyumlu olmamasıdır. Türkiye'de ilahiyat alanında "Klasik Dipnotlu Sistem" adıyla yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı ***Chicago*** stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:
Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 15.
Chicago kaynakça örneği:
Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veritabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkân sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stillerinde de kaynakçada **nokta esaslı** bir sistem kullanılmaktadır.

Chicago kaynakça örneği: Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 445-502.
APA kaynakça örneği: Demir, A. (2016). Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* 20 (1), 445-502. DOI: 10.18505/cuifd.12582
MLA kaynakça örneği: Demir, A. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20 (2016): 445-502 <http://dergipark.gov.tr/cuid/issue/22278/238982>
Turabian kaynakça örneği: Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 445-502.
Vancouver kaynakça örneği: Demir, A. Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi.* 2016 Haziran;21(1): 445-502.[1]

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanılmadığında ise veritabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini

[1] Referans stilleri hakkında bk. http://guides.lib.monash.edu/citing-referencing

anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın hayatına devam eden akademik derginin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı,* İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı.* İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı.* İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı,* (İnsan Yay., İstanbul 2003).
ÖZDEŞ, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı.* (İnsan Yayınları, İstanbul 2003).
Özdeş Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Aktarılan örneklerinden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stilinin "kişiselleştirilmiş-uyarlanmış" şeklidirler. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stilinin aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası indekslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünüldüğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA gibi uluslararası genel kabul görmüş stillerin aynen kullanılmaması nedeniyle, bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilememekte ve sonuçta en tanınmış dergilerin etki değeri bile oldukça düşük çıkmaktadır. Bu sorun bir-iki derginin Chicago veya APA stilini aynen uygulaması ile çözülebilecek bir mesele değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stilini kullanmalıdır.

"İlahiyat Alanı Makale Yazım Kılavuzu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* için *The Chicago Manual of Style*[2] atıf ve referans sistemine uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer

[2] Bk. http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html

alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, ilahiyat alanında yayın yapan hakemli dergilere gönderilmek üzere bir makale hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örnekler ile açıklanmaya çalışıldı.

Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

"Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır."	This article is extracted from my master thesis/ doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation, ...University, Sivas/Turkey, 2016).
Bu makale, ... Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "...." adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirelerek üretilmiş halidir.	This paper is the final version of an earlier announcement called "...", not previously printed, but orally presen- ted at an Symposium called "...", the content of which has now been developed and partially changed.

Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, daha önce yayınlanmamıştır ve yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak dergiye makalesi ile birlikte göndermesi de gereklidir. Zira Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılmaktadır.[3]

Ayrıca makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine de yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlanan doktora ve

[3] TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği. http://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/247_sayili_bk_islenmis_hali.pdf
Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi. http://www.yok.gov.tr/web/guest/icerik/-/journal_content/56_INSTANCE_rEHF8BIsfYRx/10279/18187

yüksek lisans tezlerine bu kapsamda değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır. Ayrıca istifade edilen tüm eserler kaynakça kısmında belirtilmelidir.

Yazım Kuralları

Makale, başvuru yapılacak derginin yazar rehberi ve yayın ilkeleri dikkate alınarak hazırlanmalıdır. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* gönderilecek çalışmalarda aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyulmasını talep etmektedir:

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlık ve Title, anlam açısından tam uyumlu olmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ancak konuyu yansıtacak şekilde belirlenmeli, yazımda çift tırnak ("-") veya slash işareti (/) kullanılmamalıdır.

Başlıklar, "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır (Hatalı: 1.1.Kelam; Doğrusu: 1.1. Kelam

1.
1.1.
1.1.1.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle **koyu** yazılmalıdır: **GİRİŞ**, **1. KELÂMIN ÖNEMİ**; **2. KELÂMIN MEŞRÛİYETİ; SONUÇ; KAYNAKÇA** gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve kalın yazılmalıdır. *İtalik* yazım kullanılmamalıdır (**1.3. Saffâr'ın Kelâm Yöntemi** gibi).

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir. Ayrıca makaleye yapılacak atıfların, ulusal ve uluslararası indekslerce tam olarak tespit edilebilmesini sağlamak amacıyla

yazarın Uluslararası Eşsiz Araştırmacı Numarası da (ORCID ID[4]) kişi bilgilerine eklenmelidir.

Örnek:

Salih Demir

Yrd. Doç. Dr., …….. Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.

Assistant Professor, ….. University, Faculty of Theology, Department of Kalam.

Sivas, Turkey

salihdemir@……edu.tr

DOI: orcid.org/0000-0001-7825-6573

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150, en fazla 200 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz (Abstract) metninde; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi ve amaçları belirtilmelidir; yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına ise değinilmemelidir. Abstract ve Summary kaleme alınırken metinde yer alan özel isimler (din, mezhep, şahıs, sûre vb.), kitap adları ve kavramların yazımında *Encyclopaedia of Islam*'ın 3. baskısının kullanımına[5] uyulmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Öz ve Abstract kısımlarını takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/ Keywords" verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına ve dizinlemesine yardımcı olur ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmeli ve genelden özele doğru sıralanmalıdır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ile *Index Islamicus*'tan bu konuda faydalanılabilir. Çalışma; konusu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler, kavram olarak tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA Madde Listesi (Tek pdf)

[4] **ORCID ID** kaydı için: https://orcid.org/register

[5] Bk. http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3

Index Islamicus /Thesaurus:
http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1
Encyclopaedia of Islam:
http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3
CERL (Consortium of European Research Libraries):
https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri "(ö. Hicrî/Milâdi)" olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...".
Doğru Yazım: "Saffâr'ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...".

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu'be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılma**ma**lıdır.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.
Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

"Gayın" ve "Kāf" harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, "â, î, û" olarak değil, "ā, ī, ū" şeklinde düz çizgi ile gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Abdülkâdir, *Gâyetü'l-merâm*
Doğru Yazım: Abdülkādir, *Gāyetü'l-merâm*

Arapça "gayın" harfi ile başlayan isimler "yumşak Ğ" ile değil, "G" harfi ile yazılır.

Hatalı Yazım: *Ğâyetü'n-nihâye*
Doğru Yazım: *Gāyetü'n-nihâye*

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerîm italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar *italik* yazılmalıdır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE transkripsiyon alfabesi kullanılması **tavsiye** edilir. Buna karşın Türk İslâm Edebiyatı alanında hazırlanan çalışmalarda ve Osmanlıca risalelerin neşrinde mutlaka transkripsiyon alfabesi kullanıl**ma**lıdır.

Transkripsiyon için unicode Gentium Plus fontu:

http://dergipark.gov.tr/uploads/files/8311/7642/eaaf/58c98b9e1c957.zip

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download - 02b091ae

(Unicode fontlarda "altı çizgili s̱" bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak "peltek se" yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında bu çalışmanın son sayfasında yer alan tabloya uygun olarak TRANSLITERATION alfabesi kullanılımalıdır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak "çift tırnak içinde düz olarak" kaydedilmelidir.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılmalıdır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe'de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan "ile", "ve" gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Zâhid es-Saffâr'ın Hayatı ve Kelâm Yöntemi

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öğe büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o öğenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd

Şerḥu'l-Maḳāṣıd

el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yazılan kitap, dergi ve makale adlarında her öğe büyük harfle başlar:

Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılmalıdır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesine özen gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.

Doğru Yazım: Mu'tezile. Eş'arîler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl 8/2).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgül, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta*'da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned*'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz. İstenilmesi halinde sayfa numarasından sonra parentez içinde hadis numarası verilebilir.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Ebû Dâvud, *Muvatta*, "İlim", 18.

Buhârî, "İlim", 12.

Müslim, "Ticârât", 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil, ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir. Fürû' gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Rakamların Yazımı

100'e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. "%" şeklinde değil de "yüzde" şeklinde belirtilir.

% işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Örneğin 10.000 gibi.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1916–18 değil 1916-1918.

Yüzyılların Yazımı

Yüzyılar Romen rakamları ile kaleme alınmalıdır. VI. (XII.) Yüzyıl gibi.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır. Eser isimleri, "a.g.e." veya "a.g.m." şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde kısaltılarak yazılmalıdır.

Türkçe		İngilizce	
a.mlf.	Aynı müellif	**Id**	The same person
Bk. / bk.	Bakınız	**See**	Please, see
b.y.	Basım yeri yok	**s.l.**	*Sine loco* (without place [of publication)
c.	Cilt	**vol.**	Volume
ed.	Editör	**ed.**	Editor / Edited by
Erişim	Erişim Tarihi	**Accessed**	Access Date
Krş. /krş.	Karşılaştırınız	**cf.**	Compare
Ktp.	Kütüphanesi	**Lib.**	Library
m.ö.	Milâttan önce	**BC**	Before Christ

m.s.	Milâttan sonra	**AD**	Anno Domini
nr.	Numara	**no.**	Numara/Sayı
nşr. **thk.**	Neşreden Tahkik eden	**ed.**	Editor Edited by
MS	Manuscript	**ms**	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi	**d.**	Died/death
sy.	Sayı	**no.**	Isssue
trc.	Tercüme eden	**Translated by**	Translator
ts.	Tarihsiz	**nd .**	No date
vb.	Ve benzeri	**etc.**	et cetera
v.dğr.	Ve diğerleri	**et al.**	And other people
y.y.	Yayıncı bilinmiyor	**s.n.**	*Sine nomine* (without name of publisher)

Sıkça kullanılan "Bk." ve "s." ile vefat tarihi gösteren "ö." kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca ".", "," gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Kaynak Kullanımı

Çalışma hazırlanırlen öncelikle birinci el klasik kaynaklardan yararlanılmalıdır. O konuda birincil kaynak olarak Arapça bir eser veya sözlük ulaşılabilir bir durumda iken ona müracaat edilmeden Türkçe bir kitap veya makale ile yetinilmesi yeterli değildir.

Atıf ve Alıntıların Yazımı

Atıf / Dolaylı Aktarma: Bir kaynaktaki görüş, düşünce, tartışma, tespit veya benzeri bir kısma atıf yapılıyorsa ve atıf yapılan görüş makale yazarının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa, cümlenin sonuna dipnot işareti[1] konulmalı ve dipnotta "Bu konuda bk. /Bu görüş ile ilgili bk. / Bu tartışma hakkında bk. veya Bk." ifadesinden sonra kaynak belirtilmelidir.

Alıntı / Aynıyla İktibas: Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen noktası ve virgülüne dokunulmadan alınıyorsa, alıntılanan kısım "çift tırnak içinde verilir" ve sonuna dipnot numarası[1] ve kaynağı yazılır. Alıntı içindeki alıntılarda ise 'tek tırnak' kullanılır. Bir kaynaktan aynen alıntılanan kısmın "çift

tırnak" içine alınmadan yazılması ve sadece sonunda kaynağın yazılması ile yetinilmesi doğru olmaz. Bu kurallara uyulmadığı takdirde yayın etiği ihlali (İntihal / Plagiarism) söz konusu olur.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belitilen kuralllara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilmelidir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce "s." kısaltması kullanılma**ma**lıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa "el-" takısı kullanılmamalıdır: "el-Gazzâlî" değil "Gazzâlî" şeklinde yazılmalıdır.

Arapça eser adlarındaki "kitab" kelimesi kısaltılmamalı, "kitab" kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır. "K.el-Hac" ya da "Kitâbü'l-hac" değil doğru yazım "Kitâbü'l-Hac" şeklindedir.

Dipnot işaretleri virgül, nokta gibi imla işaretlerininden sonra olmalıdır. "...534/1139 yılında vefat etti"[11]. değil, "...534/1139 yılında vefat etti".[11] şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belitilen kuralllara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin tam künyesi verilmelidir. Makale, kitap bölümü ve ansiklopedi maddelerinin sayfa aralığı da belirtilelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmamalıdır. I, 17 şeklinde değil 1: 17 olarak yazılmalıdır.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve sonrasında sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CUID 20, sy. 2: 45 gibi).

Eserin birinci baskı için baskı sayısının "1. Baskı" şeklinde gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği örneklendirilmiştir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada yazarın tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılma**ma**lıdır.

The Chicago Manual of Style

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.
* Sayfayı ifade etmek üzere "s." kısaltması kullanılmaz.
* Cilt numarası, "c." kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi. Bunu tek istisnası ansiklopedi maddelerinin yazımıdır: Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 416.

KİTAP

a) Tek Yazarlı

1. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 15.
2. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 141-43.

* 1. Eserin ilk kez geçtiği dipnotta yazımı.
* 2. Eserin ikinci kez kullanıldığı dipnotta yazımı.

1. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 57.
2. Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, 114-15.

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99–100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

1. Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Maʻhedü'l-Almânî li-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011), 2: 143.
2. Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille*, 2: 143.

Kaynakçada Yazım

Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Maʿhedü'l-Almânî li-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011.

KİTAP

b) İki Yazarlı

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 57.
2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), 520.
2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 159.

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns, *War,* 59–61.

Kaynakçada Yazım

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

KİTAP

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1998), 25.
2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Assoicates, 2002), 65.
2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakçada Yazım

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview.* Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

KİTAP

d) Tercüme

1. Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, *İznik'ten II. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.
2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.

1. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 33.
2. Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, 34-54.

Kaynakçada Yazım

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a.* trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

Mahmud, Abdülhalim. *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

KİTAP

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar (Önsöz-Mukaddime-Takdim-Sunuş-Ekler)

1.Hişam İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.
2. Mahmud, "Mukaddime", 1: 34.

1. Rudolph Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", trc. Ali Dere. *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 297.
2. Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", 298-99.

1. John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War", in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.
2. Kelly, "Seeing Red," 81–82.

Kaynakçada Yazım

Mahmud, Hişam İbrahim. "Mukaddime". *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

Ulrich, Rudolph. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". trc. Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu, 295–304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War". In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

KİTAP

f) Bildiri ve Tebliğ Metinleri

1. Osman Uyanık, "Yusuf Has Hacib'in Gök Bilimine Katkıları", *Uluslararası Ahmet Yesevi'den Günümüze İnsanlığa Yön Veren Türk Büyükleri Sempozyumu Bildirileri (Romanya-Kösetence, 03-07 Eylül 2008)* içinde, haz. İrfan Ünver Nasratttınoğlu (Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Kurumu, 2009). 5-43
2. Uyanık, Osman, "Yusuf Has Hacib'in Gök Bilimine Katkıları", 13.

Kaynakçada Yazım

Uyanık, Osman. "Yusuf Has Hacib'in Gök Bilimine Katkıları", *Uluslararası Ahmet Yesevi'den Günümüze İnsanlığa Yön Veren Türk Büyükleri Sempozyumu Bildirileri (Romanya-Kösetence, 03-07 Eylül 2008)* içinde, haz. İrfan Ünver Nasratttınoğlu, 5-43. Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Kurumu, 2009.

g) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968), 3: 142.
2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde,* 2: 162.

1. Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 43-57.
2. Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille*, 1: 52.

1. Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 43.
2. Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid*, 73.

Kaynakçada Yazım

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd.* nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. 2 cilt. (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010).

Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.

g) Sözlükler

1. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkī, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Beyrut 1364/1945), "ecl" md., 332.
2. M.F. Abdülbâkī, *el-Mu'cem*, "ecl" md., 337.

Kaynakçada Yazım:

Abdülbâkī, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Kahire-Beyrut 1364/1945.

YAZMA ESER

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77[b].
2. Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 79[a].

Kaynakçada Yazım

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd*. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

MAKALE

a) Matbu

1. Adem Çiftci, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.
2. Çiftci, "Suça Teşebbüsten Vazgeçme," 23.

1. Galip Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi* 3 (2005): 175–193.
2. Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 177.

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic", *Classical Philology 104* (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise "*Dergi Adı* Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası" şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.
* Derginin sadece sayı numarası var ise, "*Dergi Adı* Sayı no (Yıl): sayfa" şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.
Cilt kısaltması dergilerde "c." kullanılmaz.
*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakçada Yazım

Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki". *Marife Dergisi* 3 (2005): 175–193.

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic". *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

MAKALE

b) Online

1. Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1(2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016.
2. Altıntaş, , "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", 17.

Kaynakçada Yazım

Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network". *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 416.
2. Akün, "Âlî Mustafa Efendi", 416

1. As'ad Abukhalil, "Maronites", in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.
2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Kaynakçada Yazım

Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Abukhalil, As'ad. "Maronites". In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa.* Edited by Philip Mattar. 3:1492-93. New York: Macmillan Reference, 2004.

ARŞİV BELGESİ

1.Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Kaynakçada Yazım

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

TEZ

1. Abdullah Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi" (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.
2. Demir, "Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 22.

1. Akyüz, İsmail, "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları" (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 16.
2. Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları", 44.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynas-ty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.
2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Kaynakçada Yazım

Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları". Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

Demir, Abdullah. "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi". Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty". PhD diss., University of Chicago, 2008.

WEB SAYFALARI

1. Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1(2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016.
2. Altıntaş, , "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", 17.
1. "About Yale: Yale Facts" Yale University, accessed May 1, 2017, https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts.

2. "About Yale: Yale Facts".
1. "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı" Diyanet İşleri Başkanlığı, Erişim 1 Mayıs 2017, https://kurul.diyanet.gov.tr.
2. "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı" .

Kaynakçada Yazım

Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016.

Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". Erişim 1 Mayıs 2017.
https://kurul.diyanet.gov.tr.

Yale University. "About Yale: Yale Facts." Accessed May 1, 2017. https://www.yale.edu/about-yale/yale-facts.

TRANSKRİPSİYON / TRANSLITERATION ALFABESİ

	Türkçe		İngilizce
ال	el-		al-
ـَـ	e/a		a
ـُـ	u/ü		u
ـِـ	ı/i		i
ا ى	â / ā		ā
و	û/ ū		ū
ي	î/ ī		ī
و	V/V		W/w
ء	ʾ	ʾ	ʾ
ث	S̱	s̱	th
ج	C	c	j
ح	Ḥ	ḥ	ḥ
خ	Ḫ	ḫ	kh
ذ	Ẕ	ẕ	dh
ش	Ş	ş	sh
ص	Ṣ	ṣ	ṣ
ض	Ż	ż	ḍ
ض	Ḍ	ḍ	ḍ
ط	Ṭ	ṭ	ṭ
ظ	Ẓ	ẓ	ẓ
ع	ʿ	ʿ	ʿ
غ	Ġ	ġ	gh
ق	Ḳ	ḳ	q

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Aralık/December 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 2

TEKNİK NOT / TECHNICAL NOTES

Kitap Değerlendirmesi Yazım Kılavuzu
A Guide for Book Reviews

Kadir Gömbeyaz
Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Ü., İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı
Ilahiyat Studies Dergisi Kitap Değerlendirme Editörü
Assistant Professor, Kocaeli U., Fac. of Theology, Depart. of Islamic Theology and Theological Sects
Book Review Editor of the Journal of *Ilahiyat Studies*
Kocaeli, Turkey
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5204-5564
DOI: doi.org/10.18505/cuid.362700

Öz: Bir kitabın ilgili olduğu konudaki/sahadaki yeri, önemi, değeri ve katkısına dair çok yönlü eleştirel bir analizi demek olan kitap değerlendirme yazıları söz konusu kitabın bir tanıtımı, özeti veya reklamı olmayıp ciddi akademik bir faaliyettir. Bu yazı kitap değerlendirme yazılarının mahiyeti ile ilgili kısa bir tasviri, ideal bir kitap değerlendirme yazısının nasıl oluşturulabileceğine dair bir öneriyi ve birtakım teknik notları içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kitap, Kitap Değerlendirme, Bilimsel Yayın, Eleştirel Analiz, Akademik Faaliyet.

Abstract: A book review, which is a multifaceted critical analysis of a book and an evaluation on the quality, value/meaning, significance, and contribution of the book to its own subject/area, is not a report, summary, or advertisement, rather is a serious scholarly work. This note provides a brief description of the nature of book reviews, offers a guide on how to compose an ideal book review, and mentions some relevant technical notes.

Keywords: Book, Book reviews, Scholarly journals, Critical analysis, Academic work.

Kitap değerlendirmesi, bir kitabın ilgili olduğu konudaki/sahadaki yeri, önemi, değeri ve katkısına dair konunun/sahanın uzmanının[1] tespitlerini içeren çok yönlü bir analizidir. Asla kitabın tanıtımı, özeti veya reklamı değildir. O nedenle kitap değerlendirmesi ciddi bir akademik faaliyet olup hemen her akademisyenin kayıtsız kalamayacağı bir iştir. Bir kitabın sahasına yaptığı katkı, taşıdığı değer, güçlü ve zayıf yanları gibi hususların tespiti ancak kitabın ait olduğu konu ve sahanın literatürünü takip eden, yeterli bilgi ve donanıma sahip uzmanlarca yerine getirilebilir. Bu yüzden bu tür yazıların henüz akademik hayatının başlangıcında olan yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin –kitabın konusuna dair tez hazırlama veya araştırması bulunma gibi hususi yeterliliği olanlar hariç- akademik yazmaya alışma pratiği şeklinde algılanması doğru değildir.

Kitap değerlendirmeleri *akademisyenler için* çalıştıkları veya ilgi duydukları konu(lar)/saha(lar)da yeni çıkan kitaplardan haberdar olma, bu kitapların taşıdıkları önem ve değer ile sahaya yaptıkları katkıya dair bir uzman görüşü almak suretiyle bir kanaat oluşturarak zamandan tasarruf etme; *yayınevleri için* çoğu zaman akademya gibi sınırlı bir çevre içinde kalan yayınlarının tanıtımının gerçekleşmesi; *yazarlar için* de yayınına dair bir dönüt alma ve sonraki baskılar için yetkinleştirme imkânı sunma gibi fonksiyonlar icra eder.

Kitap değerlendirmeleri yeni çıkan yayımların bir tür takibini temin ettiği için değerlendirmeye konu olacak kitapların yakın tarihli basılmış olması tercih sebebidir. Bu, aslında her yıl değerlendirilmeyi bekleyen veya hak eden pek çok kitabın yayımlanmasının getirdiği doğal bir sonuçtur. Bu sebeple değerlendirme için seçilecek kitapların tercihen son beş yıl içerisinde yayımlanmış olması önceliklidir.

Kitap değerlendirme yazısı kitabın yazarına yönelik bir *saldırı* vesilesi olmamalıdır. Değerlendirmek ile saldırmak farklı şeylerdir. Değerlendirme yazıları

1 *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, kitap değerlendirmesi türündeki yazıları, uzmanlık gerektirmesi nedeniyle sadece doktora derecesine sahip yazarlardan kabul etmektedir.

aslında kitabın sonraki baskılarında geliştirilmesine katkı sağlayan *yazar dostu* bir faaliyettir. Değerlendirmenin saldırıya dönüşmesi değerlendirme yazısının ciddiyetini ve değerini kaybetmesine sebep olur.

Kitap değerlendirmenin tek bir doğru usulü yoktur. Zira o *kişisel*dir ve değerlendirme yapan kişinin şahsî fikir ve kanaatlerini içerir. Nitekim bazı değerlendirmeler kitabın belli bir yönünü öne çıkarırken, bazısı ihtiva ettiği bir yanlışlığı düzeltmeyi hedefler, bazısı da değerlendirme yapan kişinin konuya dair kendi görüş ve bulgularını aktarma fırsatı olarak rol oynar. Eğer değerlendirme yapanın konuya dair tespit ve görüşleri kitabın önüne fazlasıyla geçiyorsa bu yazının, kitap değerlendirmesi değil, araştırma notu olarak (Batıda daha ziyade *review article* başlığı altında) yayımlanması daha uygun olacaktır.

Kitap değerlendirmenin standart bir akışı ve usulü olmamakla birlikte değerlendirme yapacaklara rehberlik etmesi bakımından bazı öneriler sunulması faydadan hâli değildir. Buna göre bir kitap değerlendirmesi için aşağıdaki adımlar takip edilebilir:

Birinci Adım: Doğru Kitabın Seçimi. Değerlendirmeye konu olacak kitabın seçimi ilk ama en önemli basamaktır. Bu belirleme yazar tarafından yapılabileceği gibi derginin kitap değerlendirme editörü tarafından da gerçekleştirilebilir. İlkinde bir araştırmacı dergide yayım için dikkate alınmak üzere belli bir kitap üzerinde değerlendirme yazısı kaleme almayı editöre teklif eder. Editörün onayı ile süreç başlar. İkinci yöntemde ise editör belli bir kitabı seçer ve o kitap üzerine değerlendirme yazısı yazması için belli bir araştırmacıya teklifte bulunur. Araştırmacının teklifi kabulü ile süreç başlar. Her iki durumda da "doğru kitab"ın seçimi önemlidir. Buna göre seçilecek kitap hem akademik bakımdan değerlendirilmeye değer olmalı, yani değerlendirmeyi yazacak ve yazılan değerlendirmeyi okuyacaklar için vakit kaybı olmamalı; hem de değerlendirme yazacak kişinin ilgili ve bilgili olduğu konuda/sahada yazılmış olmalıdır. Yoksa kitap değerlendirme yazısından beklenen kitabın taşıdığı değer ve önemin tespiti işlevi gerçekleşmeyecektir. O nedenle değerlendirme yapacak veya değerlendirme yapması teklif edilecek kişinin "söyleyecek sözünün olduğu" bir kitap seçilmelidir.

Doğru kitabın seçiminde bir başka gözardı edilmemesi gereken nokta, değerlendirme yapacak kişi ile değerlendireceği kitabın yazarı arasında bir çıkar

ilişkisi, sevgi veya nefrete dayalı bir münasebetin bulunmaması, kısacası *etik sınırların ihlal edilmemesi* gerekir. Yani değerlendirme yapacak kişinin değerlendireceği kitabın yazarının danışmanı, öğrencisi, arkadaşı, üst veya astı, hasmı olmaması önemlidir. Zira bu, değerlendirme yazılarından beklenen hakkaniyetli olma esasının sağlanamayabileceği anlamına gelir. İster değerlendirme yazacak kişi isterse de editör tarafından belirlensin âdil bir değerlendirmenin yapılma imkanının bulunduğu kitap(lar) seçilmelidir.

İkinci Adım: Kitabın Çok Yönlü, Kritik Gözle ve İyi Bir Şekilde Okunması. Kitap değerlendirmesi yapacak kişi değerlendirme yazacağı kitabı sıradan bir kitap okuma faaliyeti şeklinde değil, baştan sonra birtakım soruların cevaplarını arayarak, çok yönlü sorgulamalar yaparak ve notlar alarak okumalıdır. Örneğin,

- Değerlendirilmeye alınan kitabın yazarı kimdir, sahasındaki çalışmaları, ilgileri ve yetkinliği ne derecedir?
- Yazarın kitapta gerçekleştirmek istediği amaç ve hedefler nelerdir? Bunlar akademik mi yoksa ideolojik midir?
- Kitabın mahiyeti (ders kitabı, tez, araştırma vs) nedir? Bu husus dikkate alınmadığında haksız değerlendirmeler yapılması muhtemeldir. Ders kitabı mahiyette yazılmış bir kitaptan orijinal tezler, derin tartışmalar ve etraflı analizler beklemek yanlış adreste dolaşmak demektir ve kitabı bu eksiklere sahip olmakla eleştirmek haksızlık olacaktır.
- Kitabın muhatap kitlesi (akademisyenler, genel okuyucu vs) kimdir ve bu hedef kitleye uygun yazılabilmiş midir?
- Yazarın işlediği konudaki iddiaları nelerdir? Değerlendirme yapan bu iddialara katılmakta mıdır, yoksa yeterince temellendirilmediğini mi düşünmektedir? Eğer değerlendirme sahibinin itirazları varsa bunları delillendirilmelidir.
- Kitabın tutarlılık, açıklık, orijinallik/özgünlük, güçlülük, kavramların doğru ve yerinde kullanımı, meramını iyi anlatıp anlatmama, gelişim çizgisinin tamlığı, akıcılığı gibi hususlardaki durumu nedir?
- Yazarın genel üslubu nedir, didaktik mi, akademik mi? Esas aldığı üslubu baştan sona koruyabilmiş mi, birtakım ihlalleri var mı?

- Kitabın işleniş planı başarılı mı, yazar hedeflerini gerçekleştirebilmiş mi?
- Yazarın kaynak kullanımı başarılı mı? Birincil kaynaklar mı yoksa tâli kaynaklar mı kullanılmış, gerekli literatür iyi bir şekilde taranmış mı, görülmeyen önemli kaynak(lar) var mı? Kaynak kullanımında yazarın intihal suçunu işleyip işlemediği de sorgulanmalı, çapraz okumalarla kontrol edilmelidir.
- Kitap şekiller, tablolar, metin neşri, tercüme, dizin vs gibi metni zenginleştiren unsurları hâiz mi? Bunlar faydalı ve işlevsel mi?
- Yazardan veya kitabın basımından kaynaklanan yazım yanlışları var mı? Bunlar kitabın sonraki muhtemel baskıları için yazara yardımcı olacak değerli tavsiyelerdir.
- Son olarak değerlendirme yapan kişi bu kitaptan edindiği izlenimi, daha önce sahip olduğu fikir ve kanaatlerde birtakım değişikliklere sebep olup olmadığı gibi hususları belirtip kitabın tavsiye edilir olup olmadığını nedeniyle birlikte yazısını noktalayabilir.

Üçüncü Adım: Değerlendirme Yazısını Oluşturma. Değerlendirme yazısı oluşturulurken aşağıdaki gibi bir plan oluşturulabilir:

Giriş: Değerlendirecek esere dair genel bir çerçevenin çizilmesi. Ayrıca yazarın eseri hangi gayelerle kaleme aldığı ve gerçekleştirmek istediği hedef(ler) burada kaydedilebilir. Böylece yazarın hedeflerini ne ölçüde başarıp başarmadığı konusunda birtakım tespitler ilerleyen satırlarda dillendirilebilir.

Gelişme 1: Eserin planını, muhtevasını ortaya koyan kısa bir tasvirinin yapılması. Burası okuyucuyu yapılacak değerlendirme ve eleştirilere hazırlayacaktır.

Gelişme 2: Kitapla ilgili ikinci adımda belirtilen hususlara dair alınan notların iyi organize edilmiş bir akış içerisinde ortaya konulması.

Gelişme 3: Yazarın ileri sürdüğü tezlerin değerlendirilmesi, eleştiriler varsa temellendirilmesi.

Sonuca Doğru: Yazarın kitabın ilgili olduğu konuya/sahaya yaptığı katkılara dikkat çekilmesi, kitabın taşıdığı önem ve değer, güçlü ve zayıf yönlerinin ortaya konulması.

Sonuç: Kitabın hangi okuyucu kitlesi için ne anlam ifade ettiği, kitabın ismi, yazarı ve iddiaları etrafında oluşan beklentileri karşılayıp karşılamadığı gibi okuyucusuna bir fikir sunan kısa sonuç cümleleri ile bitirilmesi.

Kitap değerlendirme yazılarının ideal ölçüsü 1.000 ila 1.500 kelime civarında olmasıdır. Bunun için değerlendirme yapan kişinin kitaba dair düşündüğü/tespit ettiği herşeyi söyleme kaygısı içerisinde olmaması, kendisi açısından mühim olanın öne çıkarması yeterlidir. Zira söz konusu kitaba dair yazılacak tek değerlendirme yazısı bu olmayabilecektir. Ayrıca uzun değerlendirmeler okuyucu kitlesinin okuma hevesini kırmaktadır.

Kitap değerlendirme yazısının baş tarafında aşağıdaki örnekte olduğu üzere kitabın tam künyesi ve İngilizce çevirisi yer almalıdır.

İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî, yazar Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 184 sayfa, ISBN: 9759957933.

İngilizcesi:

A Review of *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* by Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Publishing, 2017), 184 pages, ISBN: 9759957933.

Yayımlanmış bir kitap değerlendirmesine atıf yaparken şu tarz bir kullanım tercih edilebilir:

Kaya, Emrah. "İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî, yazar Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 184 sayfa, ISBN: 9759957933". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy. 2 (Aralık 2017): 500-504.

Değerlendirme yazısının başına en az 60-80 kelimelik Türkçe öz, 60-80 kelimelik İngilizce Abstract ile en az 5 kavramı içeren anahtar kelimeler ve kewwords da eklenmelidir. Bu bilgiler, değerlendirme yazısının uluslararası indekslerce dizinlenebilmesi için gereklidir.

Değerlendirme yazılarında akademik dilin muhafazası, eleştirilerin yazardan ziyade kitaba yönelik olması ve yazının kişiselleştirilmeye imkân sağlayacak mahiyette olmaması önemlidir.

Dergiye teslim edilen değerlendirme yazıları editör tarafından gözden geçirilir. Yazar editörden gelen önerileri ve düzeltmeleri dikkate almak zorundadır. Değerlendirme yazısının yayımı ancak dergi yayım kurulunun onayı ile gerçekleşir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Aralık/December 2017, Cilt/Volume 21, Sayı/Issue 2

TEKNİK NOT / TECHNICAL NOTES

Zotero ve Mendeley ile Atıf Sorunlarının Çözümü

The Solution of Citation Problems with Zotero and Mendeley

Muhammet Tarakçı
Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Uludag U., Faculty of Theology, Depart. of History of Religion
Bursa, Turkey
mtarakci@uludag.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9547-7535
DOI: doi.org/10.18505/cuid.358682

Öz: Makale, tez ve kitap gibi bilimsel çalışmalarda dipnotlar ve kaynakçadaki atıf sorunları hem yazarları hem de bu çalışmaları kontrol eden danışmanları yorabilmektedir. Zotero, Mendeley ve EndNote gibi elektronik sistemler araştırmacıların bu yöndeki zorluklarına çözümler üretmektedir. Bu yazıda atıf sorunlarının çözümü konusunda Zotero'dan nasıl yararlanabileceği hakkında bilgiler verildikten sonra, Zotero ve Mendeley'de kullanılabilecek olan nokta ve virgül ayrımlı iki Türkçe şablon tanıtılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zotero, Mendeley, EndNote, Atıf sorunları, Mecra-yı İlim, Mecra-yı İrfan

Abstract: In scholarly studies such as articles, theses and books, the citation problems at the footnotes and references may exhaust both the authors and the consultants who control these studies. Electronic systems such as Zotero, Mendeley and EndNote provide solutions to the challenges faced by researchers. This article

introduces how to use Zotero to solve citation problems, and then introduces two Turkish styles that can be used in Zotero and Mendeley.

Keywords: Zotero, Mendeley, EndNote, citations problems, Mecra-yi Ilim, Mecra-yi Irfan

Akademik hayatta pek çoğumuz yazdığımız makale veya tezlerde zaman zaman, ama bir danışman olarak tez okurken kâhir ekseriyetle dipnot ve kaynakça hatalarıyla yüzleşmek ve hatta bazen boğuşmak zorunda kalabiliyoruz. Özellikle ilk yazı denemeleri hayli sıkıntılı olabiliyor. Akılda tutulması gereken ayrıntılar dergiye, enstitüye ve hatta yayınevine göre değişebiliyor. Mâlûmu i'lâm kabilinden olmak üzere birkaç örnek vermek gerekirse:

Dipnotta yazar adı soyadı mı kullanılacak, yoksa soyadı adı mı? Yazar soyadı bold, italik veya büyük harfle yazılacak mı? Eser adı italik mi, bold mu olacak? Sonraki künye bilgileri "Yayınevi, Yayın yeri, Yıl" olarak mı, yoksa "Yayın yeri: Yayınevi, Yıl" şeklinde mi verilecek? Kaynakça ve dipnotta aynı usûl mü takip edilecek yoksa farklı mı?

Kişisel tecrübem, bu soruların cevaplarının nisbeten kolay olduğu yönündedir. Birkaç denemeden sonra, alışkanlık kesbetmek mümkün. Akademisyeni veya akademisyen adayını bezdirecek zorluklar ise, bilhassa iki noktada karşımıza çıkıyor.

Birincisi makale yazımında görülür. Makalenizi bir usule göre yazarsınız ve makalenizle ilgileneceğini düşündüğünüz bir dergiye gönderirsiniz. Makaleniz bu ilk dergiden "olur" alırsa, sorun yaşamazsınız. Ama "red" alırsa, makalenizi başka bir dergiye göndereceksiniz ve o derginin yazım kılavuzu sizin makalenizde kullandığınızdan farklı bir usûl takip ediyorsa, tüm dipnotları yeniden şekillendirmeniz gerekir. Makalenizin üçüncü ve dördüncü hakeme gitmesi durumunda benzer sıkıntılar katlanarak yenilenir. Hâlbuki dipnotlar Zotero, Mendeley veya EndNote vasıtasıyla konulursa, dipnotları bir derginin şablonundan başka bir derginin şablonuna dönüştürmek sadece birkaç saniyemizi alır.

Dipnotlarla ilgili ikinci büyük sorun, özellikle tez ve kitap boyutundaki çalışmaları ilgilendirse de makale gibi daha az sayfalı çalışmalarda da yazarı zorlayabilir. 200 sayfalık bir kitabımızın veya tezimizin olduğunu ve bu çalışmamızda 150

kaynak kullandığımızı varsayalım. Muhtemelen birkaç yıla yayılmış olan bu çalışma bittiğinde, bizi can sıkıcı ve bunaltıcı bir iş bekler. Kullandığımız bir kaynağın, dipnotta ilk geçtiği yerde tam künye, sonraki dipnotlarda ise kısa künye şeklinde verilip verilmediği kontrol edilmelidir. İlk geçtiği yerde tam künye verilmemişse, eklenmeli; sonraki dipnotlarda tam künye verilmişse, kısaltılmalıdır. "Arabul" yöntemiyle ilgili kaynağı hızlı bir şekilde bulmak ve bu değişikliği yapmak mümkün olsa da aynı işi tüm kaynaklar için, örneğimizdeki veriyi kullanırsak, 150 kez yapmak gerçekten bıktırıcı olur. Zotero, Mendeley ve EndNote bu soruna da çözüm üretiyor. Kitabınız kaç sayfa olursa olsun, kaç kaynak eserden yararlanırsanız yararlanın, bu programlar tüm çalışmayı sizin için tarıyor ve ilk dipnotun geçtiği yerde tam künye, sonrakilerde kısaltılmış künyeyi otomatik olarak ekliyor.

Uzun süreli çalışmalarda çalışmanın başlangıcında yararlanılmış bir makalenin veya kitap bölümünün tam künyesinin unutulması, kaybedilmesi gibi durumlar da az rastlanan sorunlar değildir. Zotero, Mendeley ve EndNote'da dipnot eklemeden önce kitap, makale ve tezin künye bilgilerini sisteme bir kez yüklemeniz gerektiği için, unutulma veya kaybetme sorunu yaşamazsınız.

Kitap, makale ve tezlerin Zotero'ya yüklenmesi, program yapımcılarının geliştirdikleri yamalar sayesinde birkaç saniyede mümkün olabilmektedir. Elinizde kaynak olarak kullanacağınız kitabın ISBN numarası varsa, bu numarayla kitap otomatik olarak sisteme eklenebilir. Milli Kütüphane, Kitapyurdu, İSAM, DergiPark, amazon gibi sayfalardan da kitap, makale ve tezler yine saniyeler içinde sisteme kaydedilebilir.

Danışmanlık yapan öğretim üyelerini usandıran husus ise, özellikle yüksek lisans tezlerinde danışmanın tüm enerjisini ve emeğini sömüren dipnot hatalarının tashihidir. Böylesi durumlarda danışman, dipnot düzeltmekten, asıl işi olan teze rehberlik yapmaya vakit bulamayabilir.

Dipnotlar ve kaynakça ile ilgili bu ve benzeri sorunlar, Zotero, Mendeley ve EndNote gibi elektronik atıf sistemleri sayesinde artık tarih olmak üzere. Hiç makale veya tez yazmamış bir yüksek lisans öğrencisinin dipnot hatası asgariye inmiş (belki sıfırlanmış) tez getirmesi hayal olmaktan çıkıyor.

Zotero, Mendeley ve EndNote, hem dipnot ve kaynakçaların düzgün oluşturulması hem de bilgi fişlerinin muhafazası için geliştirilmiş elektronik sistemler.

Zotero bir noktaya kadar ücretsiz de çalışabiliyor; ama Mendeley ve EndNote ücretli programlardır.

Bu programlar Microsoft Word'e entegre olmakta ve Word'deki mevcut dipnot sistemini herhangi bir özel değişiklik yapmadan kullanmaktadır.

Zotero, Mendeley ve EndNote, ihtiyaca göre oluşturulmuş şablonları (stilleri) işleten çatı programlardır. Derginizin yazım ilkelerine veya enstitünüzün tez yazım kılavuzuna uyarlanmış bir şablon geliştirildiğinde, dipnotların neredeyse hatasız bir şekilde oluşturulmasına imkân sağlanmış olur. Pratikliği ve sağladığı avantajlar nedeniyle, yurt dışında yayın yapan dergilerin çoğu kendi şablonunu oluşturmuş ve bu iki sistemin stil deposuna eklemiştir. Zotero'nun stil deposunda şu an yaklaşık 9 bin şablon bulunmaktadır ve bu sayı her geçen gün artmaktadır.

Yurt dışında yaygın olarak kullanılmasına rağmen, Türkiye'de dergiler ve enstitüler ne yazık ki kullanıcılarına ve öğrencilerine bu imkândan yararlanma fırsatı sunmamaktadırlar. Türkiye'de kendi yazım ilkelerine göre şablon üreten dergiler[1] bir elin parmaklarını geçmezken; enstitüler arasında sadece Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün benim hazırladığım şablonları bulunmaktadır.

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü için hazırladığım tez şablonunun yanı sıra, kitaplar için kullanılmak üzere *Mecra-yı İlim* ve dergilerde kullanılmak üzere *Mecra-yı İrfan* adıyla iki farklı (kendi içindeki alternatifleriyle dört) şablon daha oluşturdum. Bu şablonlarla ilgili detaylı ve Zotero kullanımıyla ilgili genel bilgilere,

http://muhammettarakci.blogspot.com.tr/search/label/Zotero

ve

https://zotero-turkce.blogspot.com.tr/

adreslerinden ulaşmak mümkündür.

Bu yazıda Zotero'nun kullanımı hakkında detaylı bilgi vermek yerine sadece birkaç dipnot ve kaynakça atıf örneği vermekle yetineceğim.

---

[1] Örneğin *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin* Chicago stiline uyumlu EndNote şablonu için bk. http://dergipark.gov.tr/uploads/files/92b2/0bd6/fdd4/59cfca1ab249c.zip

Mecra-yı İlim

Virgül ayrımlı bir usûl takip eder; "Mecra-yı İlim" ve "Mecra-yı İlim (with Ibid.)" şeklinde iki alt şablonu vardır. İkinci şablon (with Ibid), a.g.e. ve a.yer kısaltmalarını kullanırken, ilk şablon kısaltma yerine kısa başlık kullanmaktadır.

Dipnot Örnekleri:

- **Tek Yazarlı Kitap**: Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 3. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
  Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi*, çev. Berna Günen, 4. bs., İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- **Sonraki Tekrar**: Gündüz, *Pavlus*, 25 ("with-ibid" versiyonunda: Gündüz, *a.g.e.*, 25).
- **Kaynak ve sayfa aynı ise**: Gündüz, *Pavlus*, 25 ("with-ibid" versiyonunda: a.yer).
- **İki Yazarlı Kitap**: Anthony Giddens - Philip W. Sutton, *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016.
- **Üç ve Daha Fazla Yazarlı Kitap**: Ali Özek v.dğr., *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, 4. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- **Editörlü Kitap**: Mustafa Kemal Şan (ed.), *Sosyoloji Yazıları I: Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Ortak Çalışması*, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2007, s. 24.
- **Tercüme Kitap**: Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 111.
- **Makale**: Mehmet Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", *Dini Araştırmalar*, c. 1, sy. 1 (1998), s. 66.
- **Makaleye Sonraki Atıf**: Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", 67 ("with-ibid" versiyonunda: Katar, *a.g.e.*, 67).
- **Tercüme Makale**: Arthur Jeffery, "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Muhammet Tarakçı, c. 19, sy. 2 (2010), s. 345.

- **Kitap Bölümü:** Martin Luther, "Receiving Both Kinds in the Sacrament", *Luther's Works*, Martin Luther, ed. Helmut T. Lehmann - Jaroslav Jan Pelikan, çev. Abdel Ross Wentz, Philadelphia: Fortress Press, 1960, c. 38, s. 157;
  Ali İhsan Yitik, "Hinduizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, s. 340.

- **Ansiklopedi Maddesi**: Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık (V. Mabed ve İbadet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 17, s. 54.

- **Tez**: Fatma Seda Gurbetoğlu, *Yahudi Din Bilgini Hasday Crescas'ın Hristiyanlık Eleştirisi (Bittul Ikkarey Ha-Notsrim)*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- **Gazete Yazısı veya İnternet Haberi**: Elon Gilad, "Who Is Lev Tahor, the 'Jewish Taliban'?", *Haaretz*, (04.09.2014), http://www.haaretz.com/jewish/features/.premium-1.614154.
  Gideon Levy, "Hero of Israel", (26.07.2017), http://www.haaretz.com/opinion/1.803684.
  Haber7, "Barzani'ye ilk tebrik onlardan! Şaşırttılar", *Haber7*, (26.09.2017), http://www.haber7.com/dunya/haber/2433030-barzaniye-ilk-tebrik-onlardan-sasirttilar.
  "Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı", (26.09.2017), http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/Home.

- **Yazma Eser**: Sâdık Mehmed Efendî Erzincânî, *Terbiye-nâme*, 1303H/1884M, s. 12, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Süleymaniye Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, 34 Sü-Tarlan 159/1a.

- **Sempozyum Bildirisi**: Muhammet Tarakçı, "İslam Kaynaklarında İncil Tartışmaları", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, ed. Abdurrahman Küçük, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2003, s. 256.

Kaynakça

- Attali, Jacques, *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi*, çev. Berna Günen, 4. bs., İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- Aydın, Mahmut, "Hıristiyanlık (V. Mabed ve İbadet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 17, ss. 348–53.
- Ceylanlar, Nagehan Zeynep, *Hıristiyan Rahibelerin Manastır Hayatı (Karmelit Tarikatı Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Clerk, De Paul, "Baptism", *Encyclopedia of Christian Theology*, 12 cilt, ed. Jean-Yves Lacoste, New York, London: Routledge, 2005, c. 1, ss. 149–156.
- Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, 2. bs., İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Erzincânî, Sâdık Mehmed Efendî, *Terbiye-nâme*, 1303H/1884M, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Süleymaniye Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, 34 Sü-Tarlan 159/1.
- Friedman, Richard Elliott, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Giddens, Anthony - Philip W. Sutton, *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016.
- Gilad, Elon, "Who Is Lev Tahor, the 'Jewish Taliban'?", *Haaretz*, (04.09.2014), http://www.haaretz.com/jewish/features/.premium-1.614154.
- Gurbetoğlu, Fatma Seda, *Yahudi Din Bilgini Hasday Crescas'ın Hristiyanlık Eleştirisi (Bittul Ikkarey Ha-Notsrim)*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 3. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- Haber7, "Barzani'ye ilk tebrik onlardan! Şaşırttılar", *Haber7*, (26.09.2017), http://www.haber7.com/dunya/haber/2433030-barzaniye-ilk-tebrik-onlardan-sasirttilar.
- Jeffery, Arthur, "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Muhammet Tarakçı, c. 19, sy. 2 (2010), ss. 315 – 352.
- Kalın, İbrahim, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Dîvân*, c. 15, sy. 2 (2003), ss. 1–51.
- Katar, Mehmet, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", *Dini Araştırmalar*, c. 1, sy. 1 (1998), ss. 59–75.
- Levy, Gideon, "Hero of Israel", (26.07.2017), http://www.haaretz.com/opinion/1.803684.
- Luther, Martin, "Receiving Both Kinds in the Sacrament", *Luther's Works*, 55 cilt, Martin Luther, ed. Helmut T. Lehmann - Jaroslav Jan Pelikan, çev. Abdel Ross Wentz, Philadelphia: Fortress Press, 1960, c. 38, ss. 237–267.
- Meral, Yasin, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Özek, Ali v.dğr., *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, 4. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Şan Mustafa Kemal, (ed.), *Sosyoloji Yazıları I: Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Ortak Çalışması*, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2007.
- Tarakçı, Muhammet, "İslam Kaynaklarında İncil Tartışmaları", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, ed. Abdurrahman Küçük, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2003, ss. 239–263.
- "Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı", (26.09.2017), http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/Home.
- Yitik, Ali İhsan, "Hinduizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Ankara, Grafiker Yayınları, 2015, ss. 320–51.

Mecra-yı İrfan

Nokta ayrımlı bir sisteme sahip olduğundan, bilhassa dergiler için iyi bir alternatif olabilecek bu şablonun da "Mecra-yı İrfan" ve Mecra-yı İrfan (with ibid.)" versiyonları bulunmaktadır.

- Attali, Jacques. *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi.* çev. Berna Günen, 4. bs. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlık (V. Mabed ve İbadet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA).* 44 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 17, ss. 348–53.
- Ceylanlar, Nagehan Zeynep. *Hıristiyan Rahibelerin Manastır Hayatı (Karmelit Tarikatı Örneği).* (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Clerk, De Paul. "Baptism". *Encyclopedia of Christian Theology*. 12 cilt, ed. Jean-Yves Lacoste, New York, London: Routledge, 2005, c. 1, ss. 149–156.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat, 2. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Erzincânî, Sâdık Mehmed Efendî. *Terbiye-nâme*. 1303H/1884M, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Süleymaniye Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, 34 Sü-Tarlan 159/1.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Giddens, Anthony - Philip W. Sutton. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016.
- Gilad, Elon. "Who Is Lev Tahor, the 'Jewish Taliban'?" *Haaretz*, (04.09.2014), http://www.haaretz.com/jewish/features/.premium-1.614154.
- Gurbetoğlu, Fatma Seda. *Yahudi Din Bilgini Hasday Crescas'ın Hristiyanlık Eleştirisi (Bittul Ikkarey Ha-Notsrim).* (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*. 3. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Haber7. "Barzani'ye ilk tebrik onlardan! Şaşırttılar". *Haber7*, (26.09.2017), http://www.haber7.com/dunya/haber/2433030-barzaniye-ilk-tebrik-onlardan-sasirttilar.
- Jeffery, Arthur. "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı". *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Muhammet Tarakçı, c. 19, sy. 2 (2010), ss. 315 – 352.
- Kalın, İbrahim. "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş". *Dîvân*, c. 15, sy. 2 (2003), ss. 1–51.
- Katar, Mehmet. "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları". *Dini Araştırmalar*, c. 1, sy. 1 (1998), ss. 59–75.
- Levy, Gideon. "Hero of Israel". (26.07.2017), http://www.haaretz.com/opinion/1.803684.
- Luther, Martin. "Receiving Both Kinds in the Sacrament". *Luther's Works*. 55 cilt, Martin Luther, ed. Helmut T. Lehmann - Jaroslav Jan Pelikan, çev. Abdel Ross Wentz Philadelphia: Fortress Press, 1960, c. 38, ss. 237–267.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Özek, Ali v.dğr. *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. 4. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Şan, Mustafa Kemal, (ed.). *Sosyoloji Yazıları I: Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Ortak Çalışması*. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2007.
- Şengül, Fatma Seda. "Orta Çağ'da Yahudilerin Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler". Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Isparta, 2016.
- Tarakçı, Muhammet. "İslam Kaynaklarında İncil Tartışmaları". ed. Abdurrahman Küçük, Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları Sempozyumu, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2003, ss. 239–263.

- "Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı". (26.09.2017), http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/Home.

- Yitik, Ali İhsan. "Hinduizm". *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, ss. 320–51.

Hem Zotero hem de Mendeley (hatta benzer işleve sahip diğer alternatifler) akademik çalışmalara aşina bilgisayar uzmanlarının geliştirdikleri ve akademisyenlerin dipnot ve kaynakça işlerini hayli kolaylaştıran programlardır. Hataları en asgariye indirmesi, bireysel olarak yeni şablonların geliştirilmesine imkân vermesi bu sistemlerin en önemli avantajlarıdır. Yukarıda akademik çalışmalarda bilhassa bıktırıcı olduğu açıklanan iki soruna da hatasız çözümler üretmesi de ayrıca vurgulanmalıdır. Bu programlar sayesinde, yüksek lisans ve doktora tezlerinde çokça görülen dipnot hatalarını da büyük ölçüde, hatta tamamen ortadan kaldırmak da mümkündür.